# Die religiösen E

der

# persischen My

von

**Dr. phil. Emil Brög**
Studienrat an der Leibni
in Hannover

HANNOVER 19
ORIENT-BUCHHANDLUNG

# Erlebnisse

# Mystiker

Brögelmann
Leibnizschule
over

ER 1932
NG HEINZ LAFAIRE

# Die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker

von

**Dr. phil. Emil Brögelmann**
Studienrat an der Leibnizschule
in Hannover

HANNOVER 1932
ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINZ LAFAIRE

Printed in Germany

Buchdruckerei Bruno Thieme, Meißen in Sachsen, Poststraße 13

DEM ANDENKEN
MEINER ELTERN
HEINRICH BRÖGELMANN
WILHELMINE BRÖGELMANN

# Inhalt



---

Bemerkung zur Aussprache der arabischen und persischen Worte: Aus drucktechnischen Gründen sind die diakritischen Zeichen weggelassen. Die arabischen und persischen Worte sind den deutschen Betonungsgesetzen insofern angepaßt, als die Pleneschreibung am Wortende weggelassen ist. Bei den Worten, deren Aussprache zweifelhaft sein könnte, ist sie hier in Klammern dahintergesetzt. Hallâg (Hhalâdsch), Gunaid (Dschunaid), Gelâl-al-dîn Rûmi (Dschelâl ed-dîn Rûmi), Gîli (Dschîli), Du-n-Nûn (Dsu-n-Nûn), Dikr (Dsikr), Sûfi (Ssûfi).

# Die Voraussetzungen

# Die iranische Frömmigkeit.

Iran mit seinen endlosen Steppen und Wüsten und seinem geringen Ackerland erzieht die Bewohner schon in den ältesten Zeiten zu einem harten Leben.

Auf den glühendheißen Sommer folgt ein bitterkalter Winter. Die Zeit, wo die Herden im Graslande weiden, ist ausgefüllt mit Kämpfen um die besten Weidegründe. Einem Volke in diesem Lande muß Kampf das Lebenselement werden.[1]) Und wenn nach schwerem Ringen mit den feindlichen Gewalten des Landes aus dem schweifenden Hirten ein seßhafter Ackerbauer wird, so hört der Kampf damit noch nicht auf. Stets ist der Acker von Sandstürmen und plündernden Nomaden bedroht. Da nur an den Bergrändern reichlich Regen fällt, müssen Wasserkanäle für die Fruchtbarkeit des Bodens sorgen. Nur stete, kampfbereite Arbeit kann das der Wüste und Steppe mühsam abgerungene Land im Dienst des Menschen erhalten.

Diese Lebensbedingungen schaffen ein tatenfrohes, kampferprobtes, starkes Geschlecht, ganz im Gegensatz zu dem indischen Bruder, dem eine üppige Natur ein leichteres Lebenslos beschied und damit seine Geisteshaltung so ganz anders gestaltete.[2])

Während der Inder bei dem mühelosen Genuß das Dasein in einen Traum auflöst,[3]) kennzeichnet den iranischen Lebensstil ein Tätigkeitsdrang, der mit seltener Weltaufgeschlossenheit Hand in Hand geht. Rühmt man doch den Iraniern eine leichte Auffassungsgabe und große geistige Beweglichkeit nach,[4]) die leicht fremdes Gedankengut aufgreift und sich zu eigen macht.[5])

---

[1]) Ratzel: Völkerkunde II. S. 405. Wüste und Kulturland ruhen nie und nirgends kampflos nebeneinander.

[2]) Hann: Handbuch der Klimatologie. 1910. S. 203. Banse: Seele und Landschaft. 1928, bedeutet eine wertvolle neue Betrachtung der Erdkunde, aus der auch der Religionsgeschichte wichtige Erkenntnisse erwachsen dürften. Besonders in Urformen der arischen Mythenbildung haben wir sinnvolle Verkleidungen des Wissens um den Einfluß des Bodens zu sehen. Vgl. die Frage von Snorra Edda und Hars Antwort in der Edda, übersetzt von Gering, Leipzig und Wien. S. 300. Bei den Germanen und Slaven ist die Naturbedingtheit der Mythen klar ersichtlich, ebenso in der griechischen Volksreligion, doch schon bei Homer und Hesiod tritt sie zurück.

[3]) Hann: A. a. O. S. 239.

[4]) Herodot I 135.

[5]) Cornelius: Die Weltgeschichte und ihr Rhythmus. 1925. S. 389: „Die Abhängigkeit Zarathustras von Indien, die sich bis auf das Versmaß erstreckt, halte ich für weitergehend, als die bisherigen Forscher angenommen haben." Über den mystischen Nimbus und das Streben der Inder, die Herkunft der Versmaße im Dunkel einer unergründlichen Vorzeit zu suchen, vgl. Weller: Beiträge zur Metrik des Veda, Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 1922. Bd. I.

Dieses Lehngut liegt aber vielfach bei dem Iranier neben den volksartlich ererbten Gedanken ohne Vereinheitlichung und Auflösung des Widersprechenden. Das angeeignete Gedankengut bleibt vielfach Fremdkörper, den man so schonsam behandelt, daß er sich leicht ablösen läßt.[1]) Das schließt nun keineswegs aus, daß die Perser eine fast unerschöpfliche Erfindungsgabe besitzen, vereinigt mit großer dichterischer Darstellungskunst. Dieser iranischen Erfindungskraft entspringen auch die Märchenstoffe von Tausendundeiner Nacht, deren arabisch-ägyptisches Gewand leicht über ihren Entstehungsort täuschen könnte.[2]) Die Lust zu fabulieren ist diesem Volke schon früh zu eigen gewesen, wie Darsteller des persischen Schrifttums rühmend hervorheben.[3])

Die tiefe religiöse Anlage des iranischen Menschen ist uns zum Sinnbild geworden in der Gestalt des Zarathustra. Seine religiöse Bedeutung kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.[4]) Nach seiner Forderung muß sich jeder Mensch entscheiden für Gut oder Böse. In diesem Ringen zwischen den beiden Gewalten ist die Walstatt die Welt, aber auch das Innere des Menschen. Hierin liegt ein Hinweis auf die tiefe Verinnerlichung und Vergeistigung, welche die Religion Irans durch Zarathustra erfahren hat.

In den Gathas, dem ältesten Teil des Awesta, erscheint er uns als ein Mann von besonderer heiliger Eigenart, lehrend und ermahnend. All denen, die in seinen Bereich treten, gibt er von der Leuchtkraft seiner Seele. So groß ist die Wirkung, die von diesem Künder göttlicher Wahrheit ausgeht, daß schon die späteren Teile des Awesta sein Wesen nicht mehr ganz erfassen können. Sie weben den Heiligenschein der Legende um seine Gestalt. Es ist, als wollten sie Vergangenes deuten, vermöchten es aber nicht; so sind die Legenden Ausdruck einer auf den jeweiligen Gefühlsgrad erhobenen Verehrung

---

S. 115. Auch babylonische Einflüsse machen sich geltend, so bei den zur Verzierung dienenden Bildern, ferner bei der Siebenheit (Ormuzd und die sechs Amesa spentas, vgl. Scheftelowitz: Is Manichaism an Iranic Religion? Asia Maior 1924 I S. 460ff.) und den vierundzwanzig Jazata (Plutarch: de Is. 47). Zur Siebenheit der Erzengel vgl. auch Ez. 9, Gunkel in A R W I. S. 294.

[1]) Haas: Die Seele des Orients. 1916. S. 8

[2]) Jeremias: Allgem. Religionsgeschichte. 1918. S. 119. Brockelmann: Geschichte der arab. Literatur. 1909. S. 45. Bemerkenswert sind die weitreichenden Einflüsse, die von Iran ausgehen, vgl. Pelliot: Influences iraniennes en Asie centrale et en Extrême-Orient. Paris 1911, vgl. auch Laufer: Sino-Iranica, Chicago 1919, S. 185. The Iranians were the great mediators between the West and East, conveying the heritage of Hellenistic ideas to Central and Eastern Asia, and transmitting valuable plants and goods of China to the Mediterranean area, vgl. Parker: Chinese knowledge of Early Persia, Imp. and Asiatic Quarterly Review, Vol. XV, 1903, S. 144ff.

[3]) Horn: Gesch. der pers. Lit. 1909. S. 45f. u. ö.

[4]) Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums. II. 1921. S. 80. Geldner: Perser und Parsismus in Religion, in Geschichte und Gegenwart, 1913. 4. Bd. Sp. 1314f. Jackson: Die iranische Religion im Grundriß der iran. Phil., herausgegeben von Geiger und Kuhn 1896—1904.

für den großen Religionsstifter. Welche Kräfte müssen der Lehre des Propheten innewohnen, da sie noch heute unter den Parsen weiterlebt.

Wenn sich in der iranischen Religion noch hier und da Überreste aus der früheren Religionsstufe finden, so werden sie immer vergeistigt. So fällt schon den Griechen bei der Religion der alten Perser auf, daß sie keine Götterbilder und Tempel haben.[1])

Die ursprüngliche Verkündigung Zarathustras ist ein Sittengesetz, das auf Veredelung des inneren Menschen ausgeht.[2]) Es ist ein altes Gesetz der Religionsgeschichte, daß der lebendige Gedankenstrom eines Meisters unter der Obhut seiner Jünger versandet. So versteinert auch Zarathustras Geist in Formelkram und Werkdienst.[3]) Dieser Umstand darf aber nicht täuschen über seine Größe; denn dort, wo die Formel beginnt, ist sicherlich nicht der Geist Zarathustras.

Seine Lehre ist die Schöpfung eines folgerichtigen und phantasievollen Denkers. Die Arier sind schon von der sinnlichen Vorstellung zum reinen Denken vorgeschritten. Die ewige Wahrheit[4]) steht schon in arischer Zeit als höhere bindende Macht über den Göttern. Daneben findet sich oft Vergöttlichung von Begriffen. Diese Erscheinung ist bei Zarathustra in noch viel weiterem Maße fortgeschritten. Heilige Dinge, Begriffe, Zeit, ja sogar die Natur, das Seelengericht, den Glauben und Lohn der Frommen fassen Iranier und Inder als göttliche Wesenheiten auf.[5])

Bei der stark ausgeprägten Neigung Zarathustras zum reinen Denken kann es nicht befremden, daß sein oberster Gott Ormuzd die Welt in reinem Denken hervorbringt. Er ist Schöpfer, Lenker und Erhalter der Welt[6]) und Herr der gesetzmäßigen Ordnung in der Natur und der Welt. Im Streit gegen Ahriman bedient er sich der geistigen Waffe des Gebetes; auch das göttliche Gebetswort besteht schon vor der Erschaffung der sichtbaren Welt.

---

[1]) Herod. I, 131. Deinon: Fragm. 9. Maximus von Tyros Dissert 8/4. Wenn sich auch hier und da Götterbildnisse vorfinden, so ist das doch nicht allgemeiner Brauch. Jedenfalls kennen die arischen Wandervölker keine Tempel. Die Trümmerfelder von Persepolis und Pasargadae weisen keine Tempelruinen auf. Auf den umliegenden Bergen finden sich Opferaltäre. Die aus Aegypten stammende geflügelte Sonnenscheibe, auf der der Gott dargestellt wird, sowie die aus Babylon entlehnten Vorwürfe (Drachenkampf) dienen nur zur Verzierung.

[2]) Geldner: RGG Sp. 1367.

[3]) Geldner: ebenda, Sp. 1367. Aber gerade in diesem Punkte reicht das Material nicht aus, um die Grenze zwischen Altem und Neuem fest zu ziehen.

[4]) Indisch rta, vgl. Oldenberg: Gött. Nachr. 1915, iranisch asha, vgl. Fr. Müller: Beitr. z. Lautl. der arm. Spr. S. 19, Begriffe, denen man den sûfischen haqîqa an die Seite stellen könnte.

[5]) So sieht Meillet in Mithra keine Verpersönlichung eines Naturgegenstandes, sondern die eines Vertrages wie bei Themis und Dike in Griechenland, vgl. Thiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte 1920, S. 183. Weitere Schriften über Mithra vgl. Deissmann: Licht vom Osten. Tüb. 1923, S. 246 Anm. 4. Mithra ist aber auch Gott des Blitzes. Zur ganzen Frage vgl. Trombetti: Puluga, il nome più diffuso della divinità. Bologna 1921.

[6]) Bezold: Die Achämenideninschriften. Lpz. 1882. S. 35 u. ö.

Bei dem stark entwickelten Sinn der Perser für gedankenmäßige Fassung der Göttergestalten kann es uns nicht befremdlich erscheinen, daß Zarathustra bis zum höchsten religiösen Gedanken vordringt, zum Glauben an einen Gott.

Von ihm gehen Wesen aus, die rein geistiger Natur sind. So weit ist schon bei Zarathustra die geistige Fassung des Göttlichen vorgeschritten. Hand in Hand mit dieser Vergeistigung geht die Ineinsfassung von Geist und Stoff, deren Trennung in zwei feindliche Gewalten gewöhnlich zu stark betont wird.[1])

Zarathustras Lehre ist monotheistisch.[2]) Noch heute behaupten die Parsen, daß Ormuzd zwar eine Doppelnatur in sich begreife, Licht und Dunkel, daß er aber nur einer sei. Danach deuten sie auch die Gathas. Diese Ansicht der Parsen teilen aber auch bedeutende Forscher unserer Tage.

Die hohe Geistigkeit und Erhabenheit des Ormuzd ist in den religiösen Urkunden nachdrücklich hervorgehoben. Er ist der Schöpfer des Lichts, der da war, ist und sein wird. Er ist geistiger als der oberste Gott irgendeines anderen arischen Volkes.[3]) Er ist ewig, nicht aber Ahriman, dessen schließliche Vernichtung in Aussicht gestellt wird.

Ormuzd, der Allvater, der in ewigem Himmelslichte thront,[4]) schafft die heilige Kuh und offenbart sich so als Gott der Bauern und Viehzüchter. Können neben dieser erhabenen Geistigkeit, die weit über den Jahwe des Alten Testamentes hinausgeht, noch die Devas,[5]) die Göttergestalten der räuberischen Hirten bestehen? Die neue Schöpfung Zarathustras hat alle menschenähnlichen Göttergestalten der Volksfrömmigkeit der Reihe der Devas eingegliedert.[6]) Diesen Gott verkündet

---

1) Wohl in Anlehnung an Plutarch: De Js. 47. Vgl. Jeremias: Allgem. Religionsgesch. S. 122: Dualistisch im eigentlichen Sinne ist diese Lehre zunächst nicht, weder metaphysisch noch religiös. — Ähnlich Jackson a. a. O. S. 628f.

2) Geldner: A. a. O. Sp. 1370 u. 1374. Den Kern der Gathas bildet also die monotheistische Gestalt des Ormuzd, in dessen Dasein der Kampf der beiden Geister nur eine Episode darstellt. Schahrastânî zählt die Zoroastrier nicht zu den Dualisten, Kitab al-Mihal wa Nihal ed. Cureton London 1842. S. 182 u. 185ff. Haarbrückers Uebersetzung I, S. 280. Hier hat Schahrastânî wohl recht, obwohl Schaeder Schahrastânî als Quelle gering wertet. Islam XIII, S. 324. Moulton: Early Zoroastrianism S. 291 nimmt an, daß Ahriman und sein Reich nur eine Lehre der Magier gewesen sei und mit der ursprünglichen Lehre Zarathustras nichts zu tun habe.

3) Jackson: A. a. O. S. 632.

4) Jascht 13/81 liegt auf neutestamentlicher Höhenlage, 1. Tim. 6/16. In der Jaschtstelle heißt es, daß seine weiße, durchschimmernde Seele das heilige Wort sei, vgl. Porphyr: Vita Pyth. 41.

5) Nöldeke: Zeitschrift für Ind. und Iran. Bd. II, 1923. S. 318. Deva.

6) Im A. T. ist die Entwicklung ähnlich. Aber in der Zeit der Bauernreligion gilt die Hirtenzeit als Inbegriff der Vollkommenheit. Stade: Bibl. Theol. des A. T. Tüb. 1905, S. 154, Jer. 35. Oppenheimer: Prähist. Zeitschr. 1912, S. 447. Der Hirt ist im ersten Stadium der Bär, der den Bienenstock zerstört, indem er ihn ausraubt; im zweiten ist er der Imker, der ihm genug Honig läßt, um zu überwintern.

Zarathustra zunächst seinen Landsleuten, doch wendet er sich wie die ganz Großen[1]) im Reiche des Geistes auch an die ganze Menschheit.

In der Folgezeit hat die Eingottlehre[2]) Zarathustras eine außerordentliche Lebensfähigkeit bewiesen. Später ist unter dem Erlebnis der Landschaft[3]) die Lehre des großen Verkündigers vergröbert worden. Aus dem mütterlichen Boden des Landes der Gegensätze, in dem blühende Gärten und darbende Wüsten nebeneinanderliegen, wird eine Zweiheitslehre.

Doch klingt in der Lehre der Zervanisten wieder die Eingottlehre an. Zervan ist Zeit und Licht.[4]) Die Zervanisten vertreten die Lehre, daß vom Licht Ausströmungen[5]) stattgefunden haben, die größte sei Zervan gewesen. Daneben findet sich auch die Anschauung, daß er gezweifelt habe, ob vielleicht die Welt nur ein Trug sei.[6]) Aus diesem Zweifel sei Ormuzd und Ahriman entstanden, erst nach langen Kämpfen sei Ormuzd Sieger geblieben.[7])

So vielfältig auch die Umbildungen des Zervangedankens sein mögen, eins steht fest: In Zervan haben wir insofern eine Fortsetzung der Eingottlehre Zarathustras zu erblicken, als auch hier nur e i n göttliches Wesen zum Urgrund des Seins erhoben wird und sich einer weiten Verbreitung erfreut.[8]) Wie stark Zervan in das Bewußtsein der iranischen Frömmigkeit eingedrungen ist, beweisen die Zeugnisse armenischer[9])

---

1) Er ist um 600 vor Chr. anzusetzen, nahezu gleichzeitig mit Jeremia, Ezechiel, dem zweiten Jesaja, den ionischen Naturphilosophen, Laotsze und Kungtsze, vgl. Deussen: Allgem. Gesch. d. Phil. I, 3. Abt., S. 116. Otto: Vishnu-Narayana, Texte zur indischen Gottesmystik 1917. I. S. 141ff. Dem sechsten Jahrhundert gehört auch nahezu Buddha an. Merkwürdigerweise setzt Meyer Zarathustra um 1000 v. Chr. an, Zeitschr. f. vgl. Sprachw. 42. 1908. S. 1ff. Hüsing: Wiener prähist. Zeitschr. 1922 läßt das Awesta frühestens im 6. Jahrhundert beginnen.

2) Bezold: Achämenideninschriften S. 35, 37, 39 und Benfey: Die pers. Keilinschriften. Lpz. 1847. S. 56ff.

3) Vgl. Mensch u. Erde. Der Leuchter. Darmstadt 1927.

4) So auch besonders in den türkischen Manichaica aus Chotscho I herausgegeben von Le Coq, Abhandl. der preuß. Akad. 1912. S. 21.

5) Der Emanationsgedanke findet sich auch bei den Sûfis.

6) Hier liegt vielleicht indischer Einfluß vor.

7) Nach Damascius I 322,8 (Ruelle) steht Zervan über Ormuzd und Ahriman, Jeremias Allgem. Religionsgesch. S. 129. Zervan ist aber nach Reitzenstein nicht eigentlich iranisch, Das iran. Erlösungssystem. 1921. S. 207. Die orphischen und stoischen Grübeleien über Kronos haben nichts mit dieser iranischen Anschauung zu tun, wahrscheinlich geht er auf das bab. Zerpanitu zurück, vgl. Jastrow: Die Rel. Bab. u. Ass. S. 115, vgl. noch Schaeder: Islam XIII, S. 323. Norden: Die Geburt des Kindes. 1924. S. 38 denkt an Aegypten.

8) Laufer: Sino-Iranica, Chicago 1919. S. 572. Certain is, that the Mongol word is derived from the Uigur Aezrua, which in the Manichean texts of the Uigur appears as the name of an Iranian deity.

9) Vgl. Langlois: Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie. S. 375ff. Justi: Handbuch der Zendsprache 1864. S. 128. Nach Damascius (De primis principiis ed. Kopp S. 384) u. Theodor von Mopsuestia (Photii Bibl. 81) hat die Lehre der Zervanisten zu den Zeiten der Sassaniden die herrschende Rolle gespielt. Jeremias: Allg. Rel.-Gesch. S. 129. Reitzenstein: Iran. Erlösungsmyst. S. 176ff.

Schriftsteller, die berichten, daß die Lehre des Zervan[1]) unter den Sassaniden vorherrschend gewesen sei. Schon in den späteren Teilen des Awesta klingt die Lehre des Zervan an. Somit zieht sich durch die persische Frömmigkeit von Zarathustra bis in die spätere Sassanidenzeit hinein der Gedanke der Eingottlehre, hier und da zwar verdunkelt durch die Zweiheitslehre. Zarathustra hat schon den bedeutsamen Schritt getan, von den Götterfabeln zur gedanklichen Fassung des Gottesbegriffes fortgeschritten zu sein.[2]) Dieses Hochziel ist aber den schwachen Nachbetern des großen Propheten unerreichbar, unter ihnen wird sein Gedankeninhalt verschüttet und zu seelenlosem Formelkram vergröbert, ein Vorgang, der sich oft in der Religionsgeschichte beobachten läßt.[3])

Neben dem starken Denken des Propheten fällt seine seherische Gabe auf. Die Erscheinungen Ormuzds und die göttlichen Stimmen, die er vernimmt, sind die inneren Vorgänge eines tiefreligiösen Mannes, die in die sinnenfällige Wirklichkeit umgesetzt sind. Die Macht des Guten offenbart sich ihm in Licht und Feuer. Diese Erkenntnis ist aber bei Zarathustra eher das Ergebnis reinen Denkens als einer durch künstliche Mittel beförderten Schau.

Der Haomatrank[4]) gilt seit alters in Iran als beste der Arzneien, als Lebenswasser, das die Unsterblichkeit verleiht. Ein ganzer Mythenkranz hat sich schon in der arischen Zeit um ihn gebildet. Der Adler hat ihn vom Himmel herabgebracht, damit er Sänger und Propheten in Seelenrausch versetze, den inneren Menschen reinige und sein religiöses Wissen stärke. Er war aber eng verbunden mit dem Dewakult; daher gedenken die alten Bücher, die dem Geiste Zarathustras nahestehen, seiner nur im tadelnden Sinne.

Die schöpferisch gestaltende Kraft Zarathustras wendet sich nur den wesentlichen Punkten der Frömmigkeit zu; das äußerliche Werk

[1]) Sie heißt Zervan akarana, die unendliche Zeit, die den iranischen Dualismus monistisch überbrücken sollte. Greßmann: Die hellenist. Gestirnrelig. 1925. S. 9. Die zervanistische Lehre wurde unter Yezdegerd II. 438—457 Staatsreligion, vgl. von Wesendonk: Urmensch und Seele 1924. S. 120.

[2]) Geldner R G G Sp. 1367, vgl. Tiele-Söderblom, 1920, S. 317: Aber der große Gott, der eigentliche einzige Gott, ist Ahura Mazda immer geblieben. Zarathustra hätte somit fast dasselbe getan, was später Fichte tat. Beide hat man dafür verfolgt, vgl. Medicus: Fichte in v. Aster: Große Denker. 1923. S. 190f und Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, Volksausgabe 1923, S. 320—330, vgl. Maurice: Moral and metaphysical philosophy 1850, S. 74: the struggles which are attributed to Zerdusht with the intellectualism and priestcraft...

[3]) Lommel: Awestische Einzelstudien in Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. I. 1922, S. 22f. Es hat sich in beiden Fällen eine große Kluft zwischen Zarathustra und seinen Anhängern gezeigt. Die Nachbeter kleben an einem Ausdruck und verdrehen ihn, sie machen viel Worte, ohne damit etwas Eigenes zu sagen oder ihre Glaubenslehre klar auszusprechen.

[4]) Haoma ind. Soma, Jasna 48/10 Rigv. 8. 48/3. 7, vgl. Lommel a. a. O. S. 32. Scheftelowitz: Die Mahanamnyas, eine dem Rigvedazeitalter zugehörige Hymne in Zeitschr. f. Ind. u. Iran. 1922. S. 59 Anm. 2. Weller: Beiträge zur Metrik des Veda, Zeitschr. f. Ind. u. Iran. 1922. S. 115.

tritt daher in den Gathas fast ganz zurück. Der starke Wirklichkeitssinn zeigt sich in den vielen Mahnungen zur gemeinnützigen Arbeit, die uns in solchem Maße in keiner Religion wieder entgegentreten. Gut denken, gut reden, gut handeln lautet die dreistufige Forderung, deren Uebung einem Volke, das im harten Kampf gegen die feindlichen Gewalten des Landes zur inneren Reife gelangt ist, wohl ansteht.[1])

Außerhalb des biblischen Schrifttums finden sich, der hohen geistigen Auffassung vom höchsten Gott[2]) entsprechend, nur in den persischen Religionsurkunden eine solch klare Auffassung von Recht und Unrecht und ein solch tiefer Pflichtbegriff.

Ueberall da, wo die Urkunden von der Auferstehung des Fleisches, einem zukünftigen Leben, dem Kommen des Heilandes, von Belohnungen und Strafen sprechen, leuchtet der erhabene Geist Zarathustras durch.[3])

Für ihn ist Mittelpunkt des Alls stets der Mensch, dessen Seele es zu retten gilt.[4]) Doch nicht in selbstpeinigender Kasteiung, frei-

---

1) Die dreistufige Formel weist auf mystische Grundlagen bei Zarathustra hin. Gute Gedanken, gute Worte, gute Werke bilden die drei Räume, durch welche die Seele des Gerechten nach dem Tode hinauffährt zum ewigen Himmelslicht. Das triadische Denken ist bezeichnend für das mystische Denken, so bei Proklus, Philo, den Neupythagoräern, Dionysius Areopagita, Scotus Erigena, Meister Eckhart, Böhme, Weigel, Schwenkfeld, vgl. die Dogmengeschichten und die RE. F. v. Luschan: Völker, Rassen, Sprachen. 1927, S. 221 hält die Perser für verhältnismäßig recht homogen. Kellermann: Auf Persiens Karawanenstraßen 1928, S. 179f. stellt den Persern ein glänzendes Zeugnis aus. Daher hat sich auch wohl Persien ohne Unterbrechung bis auf den heutigen Tag erhalten. Vgl. Hennig: Geopolitik (die Lehre vom Staate als Lebewesen) 1928. S 10. Auch heute macht sich wieder eine folgerichtige Politik nach jeder Richtung hin bemerkbar, vgl. Zeitschr. für Geopolitik 1928, Heft 10 S. 846ff. Fustel de Coulanges rühmt schon die Frömmigkeit des alten Ariers in Cité antique 2. Aufl. S. 32: qui ne prenait pas ses dieux dans la nature physique mais dans l'homme lui-même et qui avait pour objet d'adoration l'être invisible qui est en nous.

2) Der Monotheismus macht bald Ormuzd, bald Zervan zum höchsten Gott, der letztere wird besonders zur Zeit der Sassaniden verehrt, vgl. Maurice: Moral and metaphys. phil. Part I Ancient Phil. 1850 S. 71. A time without bounds, it has been thought, lay in the mind of the reformer . . vgl. Aristoteles im Magicos fr. 27—31. Eudemos berichtet von dem Seinsgrund topos und chronos. Ausdrücke, die auf Zervan hinweisen, Damascius: de pr. princ. S. 25, Kern: De Orph. Epim. Pherec. theog. S. 4. Clemen: Fontes rel. Pers. S. 132. Vgl. Lidzbarski: Festgr. f. Roth S. 34. Zervan war danach am Anfang aller Dinge und Vater des Ormuzd sowie des Ahriman. Man denkt Zervan doppelgeschlechtlich S. 37. Vgl. Junker: Vorträge der Bibl. Warburg 1921—25 s. 145, so auch Reitzenstein: Erlösungsmyst. S. 156. 178. Scheftelowitz sagt Asia maior 1924 I S. 489: When in a hymn of Atharvaveda at first time Kala „time" is praised as the only one creator, and in Maitr. Up. Brahman is identified with Kala, this speculation of single Indian philosophers did not have any influence on a large circle and cannot be a testimony for the high age of the Iranic Zervanism. Even the pure monotheistic idea can be proved as a speculation in several Upanishads, ZdmG. 1921 S. 201.

3) Der arische Weltkönig 1923 S. 210ff.

4) Der Mensch hat ein Unsterbliches, daena Yast 13/74 vgl. das sirr der Sûfis.

williger Armut, entsagender Weltflucht, nichtstuerischem Hinbrüten kommt sie zur Reife, sondern sie reift in der Uebung praktischer Tugenden, in der Fürsorge für die Haustiere, in der Pflanzung von „Paradiesen". Heirat und edle, wohlgeratene Kinder sollen die höchsten Ziele des Mannes sein. Tatenfrohes Wirken im Dienste der Gesittung sind die Grundtöne, die immer wieder durch die Urkunden altiranischer Frömmigkeit hindurchklingen.[1])

Aus dem Gedanken von der Welterneuerung entsteht der Glaube an die Auferstehung der Toten, den das Awesta schon vertritt. Durch den Gerichtsgedanken, der dieser Welterneuerung vorausgeht, erhält die Verkündigung Zarathustras eine besondere Wucht. Es ist bemerkenswert für den hoffnungsfrohen Zug des iranischen Menschen, daß dieses Reich der Vollendung in naher Zukunft bevorsteht. Es ist aber keine Belohnung, sondern das neue Reich muß erstritten werden, wobei aber dem hoffnungsfrohen Seher der Sieg des Guten von vornherein gesichert erscheint.

Der starke Wirklichkeitssinn Zarathustras ist ferne von jeglichem schönfärberischen Zukunftsglauben. Entsprechend den großen Aufgaben der Zukunft, stellt er hohe Forderungen an die Bürger des neuen Reiches.

Ormuzd hat dem Menschen das Dasein und den freien Willen verliehen. Seine Sache ist es, sich für das Gute zu entscheiden. Zwar ist den Gläubigen freier Genuß des Lebens gestattet, wie es der lebensfrohen Daseinsbejahung Zarathustras entspricht, aber er macht ihnen auch die Reinheit[2]) des Körpers und der Seele zur Pflicht und fordert Wohltätigkeit, Freigebigkeit, Barmherzigkeit und Treue zum gegebenen Wort. Er verbietet Trug und Lüge, Schuldenmachen, Diebstahl oder Raub.

Wer all diese Tugenden übt, geht ein zu dem ewigen Licht, zu den Freuden des Paradieses und erhält die Belohnungen und Gnadengaben von Ormuzd und seinen Engeln. In diesen Gefilden ewigen Lichtes weilt die Seele des Gerechten in dem verjüngten himmlischen Leibe. Diese Seligkeit des Frommen ist das, was dem Verdammten

---

[1]) Spengler: Untergang I 500. Das Wesen aller Kultur ist Religion. S. 152 behauptet er, die persische, hethitische und kitschuanische Kultur sei nicht zur Reife gekommen. Für die persische Kultur gilt das sicher nicht, in den übrigen Kulturen ist Spengler zu wenig Sachkenner.

[2]) Als Ueberspannung des Reinheitsgedankens im achaemenidischen Königshause ist die Ehe zwischen Geschwistern, ja sogar zwischen Vater und Tochter anzusehen. Geldner a. a. O. Sp. 1380. Wer die Schlachtberichte von Marathon, Plataea und Salamis und Aischylos' Perser liest, könnte leicht geneigt sein, die Perser zu unterschätzen, jedoch war diese Zeit schon Abstieg. Dagegen Wells: A short History of the World 1923 S. 65: The theme of history from the ninth century B. C. onward for six centuries is the story of how these Aryan peoples grew to power and enterprise and how at last they subjugated the whole Ancient World, Semitic, Aegean and Egyptian alike. In form Aryan peoples were altogether victorious; but the struggle of Aryan, Semitic and Egyptian ideas and methods was continued long after the sceptre was in Aryan hands. It is indeed a struggle that goes on through all the rest of history and still in a manner continues to this day, vgl. noch die Karte vom Reich des Darius S. 67.

zur ewigen Qual wird.[1]) Die himmlischen Gnadengaben, deren Gewinn oder Verlust für den Menschen entscheidend sind, machen ihren Heilsbegriff aus. Dieses Sein im Licht ist wahre Unsterblichkeit, ewiges Leben, während Ahriman als Besiegter dem Untergang geweiht ist;[2]) mit ihm vergehen auch seine Streiter, so daß allein Ormuzd bestehen bleibt. Diese Eingottlehre wird besonders in den Gemeinschaften der Magier[3]) betont.

## Iran als Streugebiet christlich-aramäischer Gedanken.

Das syrische Christentum vereinigt in sich das Gemisch des vorderen Orients. Ein sprechender Beweis dafür ist seine Sprache, deren semitischer Grundstock stark mit griechischen und persischen Bestandteilen durchsetzt ist. Welche Stoßkraft der aramäische Einfluß besessen hat, beweist schon der Umstand, daß die mongolische Schrift aus der aramäischen entstanden ist[4]) und sich sogar in Singanfu ein Steindenkmal[5]) mit syrisch-chinesischer Inschrift findet.

Syrien ist schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts christlichen Einflüssen geöffnet und bildet die Brücke zwischen Westen und Osten, auf der die Gedanken der Gnostiker, Manis und Markions nach Westen wandern.

Die syrischen Mönche betonen besonders scharf den Gedanken der Kasteiung, die in den Säulenheiligen[6]) ihren übertriebensten Aus-

---

[1]) Lucas 16/23.

[2]) Jackson im Grundr. d. iran. Phil. S. 631. Für den Eingottglauben in der Religion Zoroasters haben wir reichhaltige Zeugnisse, besonders in den Sekten der Magier und im Glauben der heutigen Parsen. Es widerspricht durchaus dem Feuergeist Zarathustras, die handwerkliche, formelhafte, vielfach gedankenlose Durchführung der Zweiheitslehre auf die gesamte Religionslehre, das Sittengesetz, auf Natur und Geschichte ausgedehnt zu haben, vgl. Theopomp fr. 71. 72.

[3]) Gautamas Bestrebungen, den Kult umzugestalten, sind durch die Magier veranlaßt und lassen auf vertieftes religiöses Wissen schließen, vgl. Marquardt: Fundamente isr. u. jüd. Gesch. 1896 S. 48f. Die zerstörten Orte sind keine Tempel gewesen, vgl. ZdmG. 50. S. 592. 53. S. 89ff. Ormuzd hat keine Tempel. Ueber die Magier, vgl. Deinon fragm. 58 Strabo XV, 3, 14, 15.

[4]) Brockelmann: Semitische Sprachwissenschaft. 1906. S. 38, besonders einleuchtend wird das, wenn man die Schrifttafel von Schmidts mongolischer Grammatik 1831 mit der in Brockelmanns syrischer Grammatik vergleicht.

[5]) Filchner: Tschung-Kue 1925. S. 8. Anm. 1 gibt andere Formen des Ortsnamens. vgl. Baumstark: Die christlichen Literaturen des Ostens 1911. S 11. Weitere Untersuchungen zum ganzen Fragenbereich Baumstark a. a. O S. 5f. Brockelmann: Syrische Grammatik 1905, S. 124—144, Handbuch der Kirchengeschichte I Altertum (Preuschen u. Krüger) 1911, 35. 39. 44. Dazu kommt die Abhandlung von Honigmann: Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit. Zeitschrift f. Semit. u. verw. Gebiete (Littmann) 1922 S. 15—33, wo weitere Quellen zu finden sind.

[6]) Ganszyniec: Zu (Lukian) De dea Syria A R W 1922 S. 499ff.

druck findet. Es kann nicht befremden, daß die mönchische Schriftstellerei ihre Gedanken mit stoischen Lehren unterbaut.[1])

Zum Sprengel von Antiochien gehörte Mesopotamien mit Edessa und Nisibis; beide Orte sind Pflanzstätten der persischen Geistlichkeit.[2])

In Zeiten schwerer Verfolgung muß die persische Kirche ihre Würdigkeit erweisen. Besonders die nestorianische Form des Christentums findet in Iran eine so gewaltige Anhängerschaft, daß Chosrau II.[3]) den Uebertritt vom Mazdaismus zum Christentum verbietet. Bis kurz vor dem Einbruch der Araber muß also die Religion Zoroasters als Staatsreligion gegolten haben.

Die Anhänger der Einnaturenlehre tun alles, um für ihr Bekenntnis zu werben. Der Bischof Mârûthâ von Taghrith am unteren Tigris vollendet den kirchlichen Zusammenschluß der sich zur severianischen[4]) Einnaturenlehre bekennenden Kirchen. Es ist bedeutsam, daß gerade die Einnaturenlehre in Persien solche Ausdehnung gewinnt,[5]) obwohl ihre Anhänger nicht wie die Nestorianer über Hochschulen wie Seleukia und Nisibis verfügten.[6]) Dafür haben die Anhänger der Einnaturenlehre in den Klöstern lebenskräftige Keimzellen mit blühendem wissenschaftlichen und schriftstellerischen Leben. In eifriger Übersetzungstätigkeit vermitteln sie griechisches Wissen, besonders der aristotelischen Lehren, die von den syrischen Klöstern aus ganz Iran durchdringen.

Im 6. Jahrhundert sind die Nebenbuhler der Nestorianer die Messalianer, die in ihrer zügellosen Mystik mit ihrem langdauernden Gebet die Dämonen austreiben, die sie dann durch Tanz vernichten. Sie

---

[1]) So schon Makarius ca. 390. Preuschen-Krüger: K. G. I. S. 207. Besonders Chrysostomos sieht in dem mönchischen Vollkommenheitsstreben die Philosophie Christi, vgl. Foerster: Chrysostomos in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule. 1869. S. 6.

[2]) Die aristotelische Philosophie, die Theologie Diodors von Tarsos, Theodoros und Nestorius sind seit der Mitte des 6. Jahrhunderts als die unverrückbare Grundlage alles höheren Geisteslebens der nestorianisch-persischen Kirche außer Frage gestellt. Baumstark: Die christl. Lit. des Orients. S. 45f.

[3]) 590 - 628, vgl. Knös: Chrestomathia Syriaca 1807. S. 1ff.

[4]) Ueber Severus von Antiochia († 538) Baumstark a. a. O. S. 67.

[5]) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism 1921, S. 163 The Arab has no such passion for an ultimate principle of unity as has always distinguished the Persians and Indians. Anm. 1. Even Zoroastrianism does not exclude the monistic principle. In any case the struggle between Ormuzd and Ahriman ends with the complete destruction of the latter.

[6]) Am Ende der Sassanidenzeit zählte man 100 Bischofssitze in Persien, vgl. Guidi: Un nuovo testo siriaco degli ultimi Sassanidi 1911, deutsch von Nöldecke, Sitzungsbericht der Wiener Ak. 1893. 9. Teil. Sogar eine Pehlevi-Uebersetzung der Psalmen ist noch in Bruchstücken erhalten, vgl. Andreas: Bruchst. einer Pehlevi-Uebers. der Psalmen aus der sassan. Zeit, Sitzungsber. der preuß. Ak. 1910, S. 869f. Hallâg ist Kenner des A. T. Ihm ist Träger mystischer Lehre vom Einssein der Pharao, dazu noch Iblis. Christlich sind bei Hallâg die Begriffe nâsût und lâhût, vgl. Kitâb al-Tawâsîn S. 133f. Für den christlichen Einfluß auf den Sûfismus spricht auch, daß für Hallâg der vollkommene Mensch Jesus ist, a. a. O. S. 161. 175.

steigern sich in eine Schau der Dreieinigkeit, mit der sie im Besitz des Geistes verschmelzen. Als reine Geistesmenschen lehnen sie die kirchlichen Gnadenmittel, Kasteiung und Arbeit ab, indem sie unstät bettelnd umherziehen, ganz wie es die Sûfis tun. Noch kurz vor dem Einbruch der arabischen Horden schweifen sie in der Adiabene südlich von Nisibis umher.[1])

Bei Beginn des 5. Jahrhunderts taucht in den Kreisen der Severianer eine Schriftenreihe auf, die sich zur Aufgabe macht, den Aufstieg des Menschen und die Vereinigung mit Gott darzustellen. Bezeichnend für diese Schrift, als deren Verfasser mit bewußter Absichtlichkeit Dionysius Areopagita[2]) bezeichnet wird, ist die starke mystische Färbung, das dreistufige[3]) Denken und die Betonung der mystischen Dreizahl, nach der sich die Weihen und Weihenden gliedern.

Die Schriften des Dionysius bezeichnen die Christianisierung des athenischen Neuplatonismus: Die irdische Hierarchie das Abbild einer himmlischen, alles Niedere vom Höheren ausgegangen und durch dessen Vermittlung wieder emporgetragen; das Vorbild einer Stimmung, darin die Seele, ihr selbst absterbend, der Vereinigung mit Gott harrt.[4])

In den Glaubenskämpfen bedient man sich in Syrien aristotelischer Beweiskunst, daneben sind auch neuplatonische[5]) Gedanken in weitestem Maße dort heimisch. Man empfindet sie aber noch als Fremdkörper. Als Stephan bar Sudhailê die christliche Glaubenslehre im Sinne des Allgottglaubens umdeutet, wird er aus seiner mesopotamischen Heimat vertrieben. In seiner Schrift „Das Buch des heiligen Hierotheos über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit" hat er die Gedanken

---

[1]) Bonwetsch: R. E. 1903. 12. S. 661ff. Zu Nisibis vgl. Albert: The School of Nisibis. The Cath. Univ. B. 11/12. 1906. Ferner Assemani Bibl. orient. 3. 1. 1725. de script. syr. nestorianis 3. 2. 1728. De Syris nest. Guidi: Ostsyr. Bischöfe und Bischofssitze im 5., 6., 7. Jahrhundert, ZdmG. 43. 1889. S. 388ff. Kasser: R. E. Nestorianer 1903, S. 723ff.

[2]) Migne Bd. 3. 4. deutsch von Engelhardt. 2 Bde. 1828, vgl. die Kirchen- und Dogmengeschichten, vgl. Norden: Agnostos Theos 1923. S. 82: „Dionysius schwelgt in den Orgien phantastischer Mystik." Harnack: D. G. II 123ff. u. ö. III 443f. u. ö.

[3]) Das triadische Denken spielt in der Religion, besonders in der Mystik, eine große Rolle. Sogar bei den Etruskern findet sich die Drei als heilige Zahl, vgl. Goldmann: Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache, 1929, S. 96ff. Die Sûfis, die Hindus, Kabbalisten und Neuplatoniker haben zur Beschreibung ihrer Erfahrung einer Trinität von Aspekten bedurft und — aus psychologischem Spürsinn — eine heilige Dreiheit aufgebaut, ganz wie die christliche Dreifaltigkeitsphilosophie, vgl. Karrer: Mystik und Dogma, Südd. Monatshefte, Oktober 1928, S. 29 Über jüdische Mystik. Merx: Idee und Grundlinien einer allg. Geschichte der Mystik, 1893, S. 69, Anm. 22 und 23.

[4]) So v. Haase: Kirchengeschichte 1900 S. 134. Das ist die Sprache der Mystik. Die mystische Liebessprache hat schon Macarius. Seine opuscula (herausgegeb. von Pritius). De charitate 13. Vgl. Baumstark: A. a. O. S. 75. Ueber Plotin siehe die Werke von Kirchner und Drews.

[5]) Baumstark: A. a. O. S. 75.

des Origenes mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit zu Ende gedacht.[1])

Ein Zeitgenosse des falschen Hierotheos, Johannân aus Euphemeia, der in Alexandria seine Ausbildung erhielt, bekennt sich zum Allgottglauben Plotins, er hat auch wohl einen Teil der Enneaden Plotins übersetzt.

Später übernehmen die Syrer die Vermittlerrolle zwischen griechischer und arabischer Kultur, sie übersetzen sogar griechische Erklärungen zu Aristoteles, ferner die Hauptschriften Platos, Stücke aus den philosophischen Schriften Plutarchs, Lukianos, Themistios und die kleine Sprachlehre des Dionysios Thrax.[2]) Man überträgt griechische Mathematiker und Naturforscher ins Syrische. Sogar Galenos ist den Aerzten des mesopotamischen und persischen Ostens bekannt.

Bei der Stellung des Aramäischen im Perserreich, die etwa zu vergleichen wäre mit der des Griechischen in Rom zur Zeit Marc Aurels oder des Französischen in Deutschland zur Zeit Friedrichs des Großen, bedeutet die eifrige Übersetzungstätigkeit der Syrer zugleich eine Vermittlung griechischen Geisteslebens an die Perser.

## Iran als Streugebiet manichäischer Gedanken.

Unter den Arsaciden ist der Geist der reinen zoroastrischen Religion durch eine vergröberte Lehre von einem guten und bösen Wesen verschüttet worden und in trockenem Formelkram erstarrt. Als nun die Sassaniden im Lande der Sonne zur Herrschaft kommen, haben sie nichts Angelegentlicheres zu tun, als der väterlichen Religion neuen Glanz zu verleihen. In Magierkreisen denkt man immer noch zarathustrisch. Das höchste Wesen wird aber oft auch Zervan genannt. Die Magusäer, die Anhänger der Zweiheitslehre, werden verworfen. Diese Bewegung im Parsismus hat Mani veranlaßt, christliche Gedanken mit der Lehre der Magusäer zu vereinigen.

Echt arisch faßt auch Mani den höchsten Gott als reines Geistwesen auf. Wenn auch das ganze Lehrgebäude Manis ein Schulbeispiel für Religionsmischung ist — es finden sich bei ihm persische, babylonische jüdische, mandäische, indische und christliche Vorstellungen — so bleibt

[1]) Frothingham: Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos. Leyden 1886. Durch geheime Kanäle hat sich sein Einfluß auch auf die Mystik der Sûfis wie auf diejenige des Abendlandes geltend gemacht. Baumstark: A. a. O. S. 76. Dionysius und Stephan sind Vertreter der Einnaturenlehre, Merx: A. a. O. S. 23. Bezeichnend ist für Dionysius die Lehre vom Bösen: Wenn alles Liebe ist, folgt daraus, daß es kein Böses gibt; denn alles steht im Liebesverhältnis zum Ueberguten. Nach Dionysius gibt es nichts Böses, Gott weiß das Böse als Gutes und für ihn sind die Ursachen der Uebel wohltätige Kräfte, vgl. Dionysius Div. nom. 4/19, 4/30, 4/32. Die persischen Sûfis lehren ebenso. Um 800 setzt eine starke Ausbreitung areopagitischer Gedanken ein und der Sûfismus ist stark durch sie beeinflußt. Vielleicht hängt das mit den Bewegungen in Chorasân zusammen, die zum Sturz der Ommajaden führen. Merx: A. a. O. S. 30. Zum Areopagiten vgl. Harnacks D. G. II 1888. S. 469ff. u. ö. Merx: A. a. O. S. 71.

[2]) Merx: Historia artis grammaticae apud Syros 1889, darin befindet sich Dionysii Thracis grammatica syriace translata.

doch die geistige Fassung des Gottesbegriffes bemerkenswert. Uniranisch ist bei Mani[1]) die Weltverneinung und Kasteiung mit dem Ziel der Entsinnlichung des Geistigen.[2]) Hierdurch soll das Licht zur reinen Entfaltung kommen mit dem Ziel der Vergottung.[3]) Der Lichtgedanke sowie das Gerüst von Manis Anschauungen sind iranisch.[4])

Er bedient sich zweier Sprachen in seinen Schriften, des Pehlevi und des Ostaramäischen. Vielleicht dient die letztere Sprache dazu, seine höhere Lehre geheim zu halten,[5]) während die mittelpersischen

[1]) Ueber die Vereinigung der Lehre der Magusäer mit christlichen Gedanken vgl. Hyde: Historia religionis vet. Persarum et Parthorum et Medorum. 1700. S. 280ff. Über Mani vgl. v. Wesendonck: Die Lehre des Mani, 1922, ferner dessen: Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung, 1924. Vgl. ferner zu Mani Baur: Das manich. Religionssystem 1831. Flügel: Mani, sein Leben und seine Schriften, 1862. Keßler: Mani I, 1889 und Mani. Manichäer in R. E. 1903, S. 192ff. Cumont: La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni, 1908. vgl. Le Coq: Dr. Steins Turkish Kuastuanift from Tun-Huang, being a Confession-prayer of the Manich. Auditores. IRAS 1911. S 277ff. dazu vgl. Müller: Anhg. zu den Abh. der Ak. Berlin 1904 und 1911. vgl. Le Coq: Manich. Miniaturen 1923. Grünwedel: Alt-Kutscha. Bang und Marquardt: Osttürk. Dialektstudien. Marquardt: Berliner Sitzungsberichte 1912, vgl. noch Burkitt: The Religion of the Manichees 1924.

[2]) Der geistigen Fassung des Gottesbegriffes wird vidya-Wissen zugeschrieben. Bei einem Kernstück der manichäischen Anschauungen ist also buddhistischer Einfluß festzustellen. Besonders tritt er in den türkisch-manichäischen Texten hervor, vgl. Le Coq: Türkische Manichaica aus Chotscho III. Anhang zu den Abhandl. der Berl. Ak. 1922, S. 3. Buddha ausdrücklich erwähnt S. 14, 32. Der Berg Meru S. 8 Besonders zeigt sich indischer Einfluß, wenn Zervan mit Brahma gleichgesetzt wird, S. 31 und wenn im manichäischen Kult der Lotos eine solche Rolle spielt, vgl. Le Coq: Die manichäischen Miniaturen, 1923, S. 28, 37, 50ff., vgl. auch v. Rosenzweig-Schwannau: Hafis 1863 (Persisch und Deutsch), II, S. 211. Auch Scheftelowitz in der Besprechung des v. Wesendonckchen Buches: Die Lehre des Mani, 1922, weist bei Mani starke indische Einflüsse nach, vgl. Asia maior I 1924 S. 813ff. Die beiden Seelenelemente Licht und leichter Lufthauch, die nicht mit der finsteren Macht vermischt sind, steigen unmittelbar in die Lichtwelt auf, die mit dem Körper vermengten Seelenelemente steigen erst später zur Sonne und zum Mond auf, wo sie geläutert werden. In der Lichtwelt vereinigen sich die fünf Seelenteile zu einer Seele. Frawahar ist Manis oberstes Element und ist seiner uralten Bedeutung nach die göttliche, vor der Einwohnung im Körper schon vorhandene Seele, die nach dem Tode des Menschen wieder eine himmlische Gottheit wird. Zur Fünf und zum fünffältigen Ormuzd vgl. Götze: Zeitschrift f. Ind. u. Iran. II S 60ff., der sie für iranisch hält. Scheftelowitz: Is Manicheism an iran. Religion? As. maior I 1924 hält die Fünfzahl für indisch S. 477. Die chinesich-manich. Texte weisen viele Pentaden auf. Journ. As. 1913 S. 385, vgl. Haloun: Ueber die Fünfelemententheorie in Contributions of the History of Clan Settlement in Ancient China I. In Asia maior I 1924 S. 95.

[3]) Horten: Ind. Strömungen II. Lexicon der wicht. Term. der islam. Mystik. 1928 S. 128.

[4]) Lüders: Berl. Sitzungsberichte. 1914. S. 95. Indisch ist der Gedanke der Kasteiung.

[5]) Damit hängt es auch wohl zusammen, daß sich die manichäischen Werke einer Geheimschrift bedienen, es ist eine Umformung der Estrangeloschrift, vgl. Montgomery: The original script of the Manich. Museum Journ. Univ. of Pensylvania 1912, Lidzbarski: Berl. Sitzungsber. 1916.

Urkunden Grundzüge seiner Lehre vermitteln, soweit sie für weitere Kreise in Betracht kommen.

Zum ersten Mal begegnet uns auf iranischem Boden bei Mani der Gedanke, daß vom Vater des Lichts Wesen ausgehen.[1]) Als Satan zum Kampfe gegen das Lichtreich rüstet, strahlt der Lichtgott die Mutter der Lebendigen[2]) aus. Diese Gedanken werden den Gläubigen durch Unterricht vermittelt.[3])

In seiner verworrenen krausen Art ist der Manichäismus keinesfalls als christliche Sekte anzusehen. Seine proteusartige Mannigfaltigkeit ist bedingt durch die starke Angleichung an die Nachbarreligionen. Darauf dürfte die außerordentliche Stoßkraft dieses Gedankengebildes zurückzuführen sein. Im Uigurenstaat ist der Manichäismus sogar Staatsreligion geworden. Bugug Chan[4]) ist der erste manichäische Herrscher gewesen. Im Abendland[5]) ist um diese Zeit der Manichäismus reinster Form nicht mehr herrschend, sondern er wird jetzt zur staats- und kirchenfeindlichen Macht.[6]) Mani stammt mütterlicherseits aus dem Geschlecht der parthischen Asarciden. Das Aufkommen der Sassaniden nährt in ihm wohl die Weltverneinung, die sich in seinem religiösen Werk überall zeigt, und erklärt sein starkes Erlösungsbedürfnis.

Aus Iran verbannt, unternimmt er, dem persischen Wandertriebe folgend, Reisen nach Indien, China und Tibet. Als er nach Persien zurückkehrt, wird er hingerichtet (wohl 244). König Bahram schafft so einen Blutzeugen, dessen Tod später eine Werbekraft entfaltet, wie sie stets die Dulderschaft reinen Wollens ausübt.

[1]) Der Ausstrahlungsgedanke findet sich auch bei Plotin, vgl. Wundt: Plotin 1919, Schelling gibt Emanation mit „Ausfließlichkeit" wieder, Schelling: Die Weltalter (Reclam) S. 32.

[2]) Scheftelowitz: Entstehung der manich. Rel. S. 15. Sie heißt Mader-i-Zindagân, die er in Zusammenhang mit Istar stellt. Flügel: Mani S. 86 sieht den Satan als Marduks Drachen an, vgl. Jeremias: Das A. T. im Lichte des alten Orients. 1916. S. 57ff.

[3]) Im engen Kreise der Eingeweihten, ganz wie bei den Sûfis, die vielleicht mehr vom Manichäismus entlehnt haben, als man gewöhnlich annimmt.

[4]) Er regiert 759—780, ist also Zeitgenosse der Frühmystiker.

[5]) Diokletians Edikt an Julianus, Prokonsul von Afrika. Jus civile Antejustinianeum praefatus est G. Hugo Berolini 1815. Tl. II. S. 1463. Quoniam nos, de quibus Sollertia tua Serenitati nostrae rettulit, Manichaeos audivimus nuperrime, velut nova inopinata prodigia, in hunc mundum de Persica, adversaria nobis gente, progressa vel orta esse, et multa facinora ibi committere: populos namque quietos perturbare, necnon et civitatibus maxima detrimenta inferre. Jubemus namque auctores ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur. Als Unruhstifter hat sie der Vandalenkönig Hunnerich verbrennen und in ganzen Schiffsladungen nach dem Festlande bringen lassen.

[6]) Mühlestein: Die Geburt des Abendlandes. 1928. S. 195. „Welch ein gewaltiger Unterstrom ketzerischer Bewegung, der triumphierenden Kirche zum Trotz, deren Weltgebäude des Mittelalters unaufhörlich unterspült und unterhöhlt hat; ein Strom übrigens, der aus dem Manichäismus entsprungen, bei seinem langen Durchgang durch das Slaventum des Balkans vom 8. bis 10. Jahrhundert (Paulicianismus, Bogumilismus) vom slavischen Seelentum trächtig wurde und dieses so im 10. Jahrhundert zum ersten Mal mitbestimmend in die Unter- d. h. Seelengeschichte des abendländischen Werdens einführte, aus der es über Huß bis zu Lenin nie wieder ganz verschwinden sollte."

# Der Mazdakismus.

Ganz in den Bahnen Manis wandelt Mazdak.[1]) Seinen Jüngern macht er zur Pflicht, alle Standesvorrechte abzulegen und der Kasteiung zu leben. Der Besitz ist eine Quelle des Hasses und Streites, die die menschliche Gesellschaft gefährden. Nur durch die gleiche Verteilung aller Güter, selbst der Frauen, kann man die Besitzgier aus der Welt schaffen. Mazdaks Verbot, Tiere zu töten, mag auf indische Einflüsse zurückgehen.

Der König Kavadh[2]) lebt in Streit mit dem Adel und begünstigt daher Mazdaks Lehre. Daher verhaftet man den König und bringt ihn in das „Schloß der Vergessenheit", das Staatsgefängnis von Gilgird. Seine Gattin[3]) befreit ihn später, er erhält auch seine Herrschaft wieder.

Noch in der Zeit des Islam ist diese Gemeinschaft lebensfähig und macht den Chalifen zu schaffen. Immer wieder entstehen Sekten, die Gütergemeinschaft fordern, so die Churremiten in Aserbeidschan. Babek[4]) ruft eine Bewegung ins Leben, die sich bis nach Armenien, im Süden bis Mosul und Hamadan ausbreitet.

# Iran als Streugebiet griechischer Einflüsse.

Die iranische Seele, wie sie sich hauptsächlich in Zarathustras Frömmigkeit offenbart, erfährt natürlich bei der Masse des Volkes, je tiefer, desto mehr, eine Vergröberung; hier leben die niederen Formen des Volksglaubens kräftig weiter. Auch Beeinflussung iranischen Denkens durch die Religion der umwohnenden Völker ist durchaus natürlich.[5]) Es ist immer ein Geben und Nehmen unter den Völkern. Denn in seiner Vereinzelung kann nichts begriffen werden, weil auf Erden nichts in einsiedlerischer Beziehungslosigkeit besteht. Alles, was aus dem Verein der übrigen Menschheit herausgerissen, vereinsamt ist, muß naturgemäß verdorren und verkümmern.

---

1) Nöldeke: Geschichte der Perser und Araber. Aus dem Arabischen des Tabari. 1879. S. 455ff. Browne: Lit. Hist. of Persia. S. 168ff.

2) Justi: Gesch. des Alten Persiens S. 204 nennt ihn Kobad (488—531).

3) Obwohl er die Weibergemeinschaft einführt, befreit ihn seine Schwester und Frau auf romanhafte Weise. Justi: A. a. O. S. 205. Kavadh läßt zwar von seinen Weltverbesserungsplänen ab, bleibt aber ein Anhänger Mazdaks. 513 sollte in einer Gerichtssitzung über die Mazdakiten abgeurteilt werden. Sie bestehen aber noch zur Zeit der Seldschukken, Grundr. der iran. Phil. S. 631ff. Vgl. Pehlevicommentar zu Vendidad 4/49. Dort ist die Rede vom „Ketzer", der nicht ißt. Die Glosse fügt noch hinzu, wie Mazdak, der Sohn des Bamdadh, vgl. v. Wesendonk: Urmensch und Seele, S. 54 Anm. Mazdak † 528. Nach diesem Jahr muß also der Kommentar zum Vendidad abgeschlossen sein.

4) Um 815. Er fällt nach anfänglichen Erfolgen in die Hand seiner Feinde, die ihn 838 in Samarra hinrichten.

5) So dürfte der Esra 7/23 erwähnte Perserkönig Artaxerxes Longimanus (464—424) ein Verehrer Jahwes gewesen sein.

Ueberall aber, wo wir Anfänge zu sehen glauben, ist alles Weiterbildung, ja letzte Gestaltung. Zur Bildung jedes neuen Gedankens ist die Mitwirkung der gesamten älteren Menschheit erforderlich.[1])

Dabei muß die irrige Ansicht zurückgewiesen werden, als sei die Erforschung vergangener Zeiten nur die Ermittlung des Tatsächlichen und nicht die der geistigen Wahrheit, der in der Überlieferung enthaltenen Zeitgedanken. Nicht das Kramen in den Absonderlichkeiten verklungener Jahrhunderte kann uns fördern, da ist keine lebenerweckende Sinngebung der religiösen Urkunden zu erwarten.[2])

Ebenso wenig fördert uns das Streben mancher Gelehrten, gleiche Gedanken bei verschiedenen Völkern in Abhängigkeit voneinander zu bringen, indem man das eine Volk als den dankbaren Schüler des anderen hinstellt. Abhängigkeiten liegen in der Geistesgeschichte vielfach vor, jedoch darf das Streben, gleiche Gedanken auf einander zurückführen zu wollen, nicht übertrieben werden. Auf welche Abwege man dabei gerät, zeigen die Versuche mancher Gelehrten, die in der Zeit auftreten, wo man die Keilschrift und die ägyptischen Schriftdenkmäler mit Verständnis zu lesen beginnt.[3])

Bis zum Alexanderzuge sind aber kaum griechische Philosophen in größerer Anzahl nach Persien gekommen,[4]) so daß bis dahin von einer Beeinflussung durch griechische Weltweisheit nicht die Rede sein kann.[5])

---

1) Bachofen: Die Sage von Tanaquil. 1870. S. 279f.

2) Was bedeuten uns heute noch etwa die grundgelehrten Kommentare zum A. T., in denen Sinnzusammenhänge in Atome zerschlagen und diese mit gelehrten Bemerkungen überladen werden. Alle Werke dieser Art können doch nur Vorstufe der Sinnerfassung sein. Von einer religiösen Sinngebung sind sie weit entfernt, obwohl schon Lowth: De sacra poesi Hebraeorum und Herder: Vom Geiste der hebr. Poesie, die Wege gewiesen haben.

3) Röth und Gladisch vertraten auf diesem Gebiet die größten Ungereimtheiten. Röth leitete die Philosophie der Vorsokratiker aus Aegypten ab. Nach Gladisch schöpfte Heraklit aus persischen, die Eleaten aus indischen, Pythagoras aus chinesischen, Empedokles aus ägyptischen, Anaxagoras aus jüdischen Quellen, vgl. Hopfner: Orient und griech Philosophie, 1925, S. 82ff. Dort sind auch die Schriften verzeichnet. Der Panbabylonist Winckler: Keilinschriftliches Textbuch zum A. T. 1909. S. XX führt aus: Der ganze Orient ist ein Kulturgebiet. Wenn man alles anführen wollte, was von mythologischer Literatur Berührungen mit gelegentlichen Anspielungen des A. T. zeigt, so müßte man überhaupt alle bekannten Texte anführen. Die Beziehungen der griechischen Philosophen zu Persien finden sich bei Clemen: Fontes hist. rel. Persicae 1920. Von den Philosophen ist Thales tatsächlich in Aegypten gewesen. Die zahlreichen späteren Nachrichten über den Verkehr der griechischen Philosophen mit dem Orient sind unsachlich der orientfreundlichen Stimmung entsprungen. Neuerdings will Scheftelowitz: Die altpers. Religion und das Judentum. 1923. einen stärkeren iranischen Einfluß bei Plato feststellen, S. 157ff.

4) Hopfner: A. a. O. S. 17 u. ö.

5) Gelegentliche Beziehungen mögen vorgekommen sein, Plin. 34. 68. An förmliche Studienaufenthalte denkt wieder Götze: Persische Weisheit in griech. Gewande. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee, Zeitschrift für Ind. und Iran. II 1923, S. 60ff. und 167ff.

Seit alters bestehen aber in Persien vortreffliche Straßen, die zur Erleichterung der Reichsverwaltung und zur Stärkung der Reichseinheit dienen. Die Königstraße, zugleich die Hauptpostlinie, mit vielen ausstrahlenden Seitenwegen, läuft von Ephesus über Sardes nach Susa, eine andere Straße geht von Babylon nach Ekbatana, von hier weiter zur indischen Grenze.

Durch dieses vortreffliche Straßennetz[1]) sind Möglichkeiten einer starken gegenseitigen Beeinflussung der Völker gegeben; außerdem sind diese Wege starke Bindemittel des iranischen Volkstums gewesen.

Daneben hat auch der zoroastrische Glaube eine stark verbindende Macht ausgeübt. Die daraus entspringende Kraft dieses Glaubens kann selbst durch Alexanders Eroberungskrieg nicht völlig gebrochen werden. Zwar werden die heiligen Schriften Persiens verbrannt, doch erholt sich die Religion Zoroasters wieder. Unter der Herrschaft der Seleuciden fristet sie nur kümmerlich ihr Dasein. Da schwingt sich in den Wirren der Zeit der Satrap von Bactrien, Diodotus, zum König auf. Er gründet ein Reich, in dem griechische Bildung eine bedeutsame Stellung einnimmt. Näheres wissen wir aber nicht über den Umfang des griechischen Einflusses.[2]). Er kann aber nicht leicht überschätzt werden. Sicherlich hat sich in Mittelasien der Hellenismus[3]) in einer Weise ausgewirkt, daß er später tatsächlich die Grundlage des islamischen Einheitsreiches werden kann. Auch darf man die Bedeutung des byzantischen Reiches nicht unterschätzen, es ähnlicht sich dem Sassanidenreiche an. Die Grenzen werden fließend. Reger gehen jetzt die Beziehungen zwischen Iran und dem griechischen Kulturkreis hin und her. In breitem Strom ergießt sich griechisches

---

[1]) Hennig: Geopolitik 1928. S. 36. Ähnlich wie im Perserreich des Altertums, im mittelalterlichen China Kublai-Khans, im Frankreich Napoleons I., war die ausgezeichnete Fürsorge für jegliches Verkehrswesen, und ganz besonders für einen mustergültigen Straßenbau auch bei den Römern eine Art von Symbol. Wer entsinnt sich nicht des eintönigen Parasangengeklappers aus Xenophons Anabasis? Vgl. Rausch v. Traubenberg: Die Hauptverkehrswege Persiens 1890. Meyer: Geschichte des Altertums 1901 III S. 66ff. Hennig: A. o. O. S. 73: Nirgends gab es im Altertum so vorzügliche Schnellposteinrichtungen der jeweiligen Staatsgewalten wie im Perserriesenreich des Darius.

[2]) Vgl. Ritter: Die Stupas oder die architektonischen Denkmale an der ind. baktr. Königstraße und die Kolosse von Bamiyan, 1838 Vielleicht werden die Ausgrabungen des französischen Archäologen J. Barthoux, der 1926—28 in Afghanistan grub, diese Frage noch mehr klären. Barthoux suchte zunächst den Weg Alexanders nach Indien festzustellen. Er fand aber nur Denkmäler der Sassaniden und buddhistische Gründungen. Bei Hadda fand er 500 Stupas und 6000 Statuen. Die Figuren, die im Museum Guimet ausgestellt sind, zeigen durchaus hellenistisches Gepräge und bestätigen die bereits durch die deutschen Ausgrabungen von Gandhara erwiesene Tatsache, daß griechische Künstler früh hier tätig waren, vielleicht schon in der Seleucidenzeit; denn damals bestanden schon Beziehungen zwischen Alexandria und Indien. Die griechischen Künstler, die für die buddhistischen Denkmäler von Hadda arbeiteten, gehören einer späteren Zeit an. Auch Einflüsse der sassanidischen Kunst sind festzustellen.

[3]) Vgl. noch Junker: Iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung 1923 u. Nyberg: Ein Hymnus auf Zervan im Bundahisn ZdmG. 1928 S. 217ff.

Denken und hellenistische Weltanschauung in den iranischen Raum; von dort flutet iranisches Denken zurück.

Eine säuberliche Scheidung zwischen den einzelnen Gedanken ist nach dem heutigen Stande unseres Wissens noch nicht möglich. Vorschnelle Entscheidungen können das Bild der iranischen Seele nur trüben.[1])

Die Perser suchen sich zwar der gedanklichen Ueberfremdung durch bewußte Betonung der heimischen Frömmigkeit zu erwehren, aber diese Abwehrmaßnahmen gehen von einem alternden Volkstum aus, dessen versagende Kräfte zwar die äußeren Formen des Griechentums zu beseitigen vermögen, dessen Seele aber dem inneren Einfluß des Griechentums um so völliger erliegt. Besonders neuplatonische Gedanken dringen in Persien ein.[2])

Unter Anoschirwan entsteht eine persische Geschichte von der Entstehung der Welt bis auf seine Zeit, das Königsbuch. Da die Reichsjahrbücher der Parther und Achämeniden im Sturme der Zeiten verloren gingen, so sind die Sammler auf den geschichtlichen Sinn der Perser, die Pflege geschichtlicher Erinnerungen durch die Grundbesitzer und das zisternengleiche Gedächtnis der Berichterstatter angewiesen. Diese günstigen Umstände ermöglichen es dem letzten Sassaniden, das Königsbuch abschließen zu lassen. Durch eine Fülle anderer Schriften wird eine Neublüte des Persertums[3]) ins Leben gerufen. So wird das

---

[1]) Darmesteter: Le Zend-Avesta III S. II XXXIIff. läßt die Gathas durch Philo (!) geistig beeinflußt sein. Darüber großes Befremden unter den Parsen, die Mills beauftragten, den ganzen Fragenbereich zu prüfen. Das Ergebnis war das Buch: Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel. Mills sprach sich für das Alter der Gathas und für die vorherodoteische Entstehung des Awesta aus. Über Philo und Iran handelt Reitzenstein: Göttinger Nachrichten 1922. S. 259ff. Philo wandelt ganz in den Bahnen der graeco-ägyptischen Theosophie. Er findet im A. T. die platonische Philosophie wieder. Wesentlich richtiger als Darmestedter urteilt Leisegang: Die Gnosis 1924, S. 7. Vergleicht man das in den griechischen Schriften verarbeitete orientalische Gut mit dem, was wir heute darüber aus den ursprünglichen, in den orientalischen Sprachen geschriebenen Quellen, wissen, so stellt sich heraus, daß der Grieche keine orientalische Religion in ihrem innersten Wesen begriffen hat. Zur Vorsicht mahnt auch Lentz: Mani u. Zarathustra ZdmG. 1928. S. 206.

[2]) Als Zenon 474—491 die Schule von Edessa schließen läßt, fliehen die vertriebenen Gelehrten nach Persien und finden am Sassanidenhofe willkommene Aufnahme. Sie entfalten eine reiche Übersetzertätigkeit. Chosro Anoschirwan zieht die von Justinian verfolgten byzantinischen Philosophen an seinen Hof. Der Syrer Uranios führt an der Tafel des Königs mit den Magiern gelehrte Streitgespräche. Aristoteles und Platon werden übersetzt. Später unter dem Chalifat werden medizinische und logische Werke aus dem Persischen ins Arabische übersetzt. Die arabischen Übersetzungen kommen nach Europa. Den Persern gebührt also eigentlich das Verdienst, antikes Wissen für das Abendland vor 1453 fruchtbar gemacht zu haben. Preuschen-Krüger: K. G. 1911. S. 42, 1, wo weitere Literatur.

[3]) Das Pehlevi ist die Sprache der Parther. Die bewußt völkische Betontheit der persischen Wiedergeburt der Künste und Wissenschaften wird durchbrochen durch die Schrift, die sich an die aramäische anlehnt. Schon im Achämenidenreich war Aramäisch Kanzleisprache. Jedoch ist das wohl nicht

Bild der machtvollen Herrscher und der großen Vergangenheit im Volke lebendig erhalten, und die Einigung Persiens, erleichtert durch das Staatskirchentum [1]) und die Einheitlichkeit [2]) des Perservolkes, bewußt vollzogen. Dieses so geeinigte Reich wird unter Jezdegerd III. die Beute der Araber, denen die Bekehrung unter diesen Umständen erleichtert wird. Ebenso dringt die ursprüngliche Frömmigkeit Irans durch den Firnis des aufgezwungenen Islam [3]) hindurch. [4])

# Persien als Streugebiet indischer Gedanken.

Infolge des trefflichen Wegenetzes, [5]) das Persien mit Indien verbindet, sind schon früh geistige Berührungen mit Indien durchaus möglich und wirklich vorhanden gewesen. Es ist bedeutsam, daß schon Chosro Anoschirwan durch seinen Arzt Barzuje den indischen Fürstenspiegel Kalilah und Dimnah ins Pehlevi übersetzen läßt. [6]) Dieses Werk atmet buddhistischen Geist und beweist, daß in Persien sich schon in vorislamischer Zeit indische Einflüsse bemerkbar machen.

Akbar hatte beschlossen, den Brahmanismus auszurotten, daher sendet er Feizî [7]) nach Indien, um sich durch ihn über die Lehre der Brahmanen zu unterrichten. Feizî wird durch die Erhabenheit der Brah-

Liebäugeln mit fremdem Volkstum, sondern erklärt sich aus dem Bestreben, die Regierungsverhandlungen mit fremden Völkern geheimzuhalten.

[1]) Becker: Der Islam als Problem. Der Islam I 1910. S. 218 ff.

[2]) Von Luschan: Völker, Rassen und Sprachen, 1927. S. 221.

[3]) Clair-Tisdall: Modern Persian Conversation Grammar. 1902. S. 129.

[4]) Besonders stark betonen die englischen Forscher (Whinfield, Browne, Nicholson) die griechischen, besonders die neuplatonischen Grundlagen des Sûfismus, ebenso Merx. Mit diesen, sowie den Goldziherschen Ansichten, setzt sich Hartmann auseinander in Islam Bd. VI, S. 31 ff. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums.

[5]) Hennig: Geopolitik 1928, S. 36. De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam 1901, S. 15 ff. Durch Handelsverkehr und infolge der muslimischen Eroberung verbreitete sich die Kenntnis indischer Weisheit. Unter Mansur (754—775) und Harun (786—809) wurde vieles davon teils durch die Mittelstufe des Pehlevi, teils unmittelbar aus dem Sanskrit übersetzt. Die Reiselust der Perser ist bekannt. Takakusu in Premier Congrès International des Études d'Extrême-Orient, Hanoi 1903, S. 58 sagt: Dans la rivière de Canton, il y avait d'innombrables vaisseaux appartenant aux brahmanes, aux Persans, aux gens de Koun-loun (tribu malaise) Dugat: Philosophes et théologiens musulmans, 1879, S. 175, sagt von Hallâg: Il fit de nombreux voyages, résida dans l'Inde, vgl. Massignon: Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'Al Hosayn ibn Mansour al Hallâg 1914.

[6]) Nur Titel der übersetzten Werke sind uns erhalten von dieser außerordentlich reichen Übersetzertätigkeit. Es sind Werke über Heilkunde, Naturwissenschaft, Sternkunde, Philosophie und Religion (z. B. das Buch der ewigen Weisheit). Justi: Gesch. d. a. Pers. 1879, S. 216. Im 11. Jahrhundert kamen so Kalilah und Dimnah und das Sindban Buch nach Byzanz, vgl. Baumstark: A. a. O. S. 16, S. 91 ff. Vgl. auch Van den Bergh van Eysinga: Betrekkingen tuschen Indië en westelijken landen in voor-christelijken en oud-christelijken tijd.

[7]) Feizî († 1595).

manenlehre derart gewonnen, daß er bei Akbar als ihr Lobredner auftritt, hat er doch erkannt, daß die brahmanische Lehre dieselbe wie die der Sûfis ist.[1])

Der Geistliche Martyn weist schon 1819 darauf hin, daß die Sûfis und die Brahmanen in ihren Anschauungen eng verwandt sind.[2])

Sollte wirklich aus dem ungeistigen Mohammedanismus,[3]) aus den halbverstandenen Brocken unterwertiger jüdischer und christlicher Frömmigkeit, die Mohammed als Kameltreiber aufgelesen hatte, eine so feine geistige Mystik hervorgegangen sein, zu der indisches Denken sie in Jahrhunderten geformt hat?[4])

Die indischen Einflüsse auf die persischen Mystiker sind auf das beste bezeugt durch sie selbst. 'Alî Sindî unterweist Bistâmî in der

---

[1]) Von Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens. Wien 1818. S. 400.

[2]) Tholuck: Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica. 1821, S. 39 Anm. 3. The Soofies consider all Brahmins as philosophers of the same school with themselves.

[3]) Über Mohammed siehe Snouck-Hurgronje: Der Islam und Mohammed in Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte I 1925. S. 648ff. S. 652. Höhere ethische und religiöse Motive kommen in der altarabischen Poesie nur äußerst selten zum Ausdruck.

[4]) De Sacy im Journal des Savants 1821 Januarheft. Er möchte die Mystik aus den persischen Sekten ableiten. Feizî macht aber die Beobachtung, daß Sûfitum und Brahmanismus sich aufs engste berühren. De Sacy hat auch recht. Vieles aus den persischen Sekten ist durch heute nicht mehr feststellbare Kanäle in den Sûfismus übergegangen. Zehn Jahre später schreibt de Sacy in den Notices et extraits, 1831. S. 289ff. Leur intime ressemblance avec les djoguis de l'Inde peut faire soupçonner que leur doctrine existoit dans la Perse orientale, antérieurement à Mahomet et que c'est là qu'elle s'est d'abord mêlée à l'islamisme. Aehnlich entscheidet sich Trumpp. ZdmG. 1862, S. 244. Dozy: Het Islamisme 1863 S. 209 sehr treffend: Veel waarschijnlijker is et, dat het mysticisme uit Persie gekomen is, waar het, door den invloed van Indië, reeds voor de Muzelmansche verovering bestond, waar reeds voor dien tijd het denkbeeld der emanatie, en van den terugkeer van alle dingen in Good heerschte, waar men zeide, dat de wereld geen uitwendig en zigtbar bestaan heeft, dat alles wat is, God is, en dat er buiten God niets is. Ethé: Die mystische, didaktische und lyrische Poesie und das spätere Schrifttum der Perser, 1888, S. 5. Nach ihm sind Parsismus, Manichäertum, Neuplatonismus und Vedanta die Bausteine des Sûfitums. Auch Goldziher: Vorlesungen über den Isiam 1910, S. 160 und Jacob: Unio mystica. Hafisische Lieder in Nachbildungen 1922 und Klappstein: Vier turkestanische Heilige Diss. Kiel 1919. erkennen die indischen Gedanken im Sûfitum an. Richtig formt v. Negelein die Lage der Dinge, vgl. Horten: Indische Strömungen in der islam. Mystik II. Lexikon der wichtigsten Termini der islam. Mystik in „Materialien zur Kunde des Buddhismus", 13. Heft 1928, S. III, Anm. 2: Der eigentliche Gedankenkreis der islamischen Mystik ist der höhere Vedanta. Mir scheint der Kreis der sûfischen Gedanken weiter zu reichen. Ich möchte mich eher für Ethés Annahme entscheiden. Horten hat viel zur Klärung geschrieben, vgl. Strömungen I u. II und ZdmG. 1928, S. 23ff. Dieser glänzenden Reihe von Zeugen steht nun Massignon mit seiner theistischen Auffassung der Mystik gegenüber in Kitâb al-Tawâsîn par al-Hallaj. 1913 und Essay sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 1913 und La Passion d'al — Hosayn ibn Mansour al-Hallaj. 1922. Otto: Westöstl. Mystik 1926, S. 66 hält Hallâg für einen brahmanischen Denker.

Einheitslehre.[1]) Von 'Arabî ist bekannt, daß er mit Hilfe eines Yogi ein indisches Werk bearbeitete.[2])

Der Mystiker muß auf dem Wege zu Gott mehrere Stufen durchlaufen. Die erste ist die der gesetzlichen Bestimmungen, der frommen Bräuche und Handlungen, dann folgt die der höheren Lehrart, der Erkenntnis und der Gewißheit. Ebenso muß der Vedantaschüler sich diesen Stufen unterwerfen,[3]) während der Buddhismus diese Vorbereitungsstufen ablehnt.

Sicher ist aber das Fenâ eine indische Entlehnung, die schon früh in den Sûfismus Eingang findet und sich vielfach mit dem Nirwanabegriff berührt.

Diese engen Berührungen zwischen Iran und Indien[4]) sind nur natürlich. Inder und Perser sind am längsten ein Volk gewesen, die Vedareligion und der iranische Mazdaismus zeigen in den frommen Bräuchen, Mythen und Götternamen viele Übereinstimmungen. Es kann also garnicht befremden, daß zwischen den Sûfis und den Brahmanen eine starke Wahlverwandtschaft besteht.[5])

Das Zurücktreten des persönlichen Gottes zugunsten einer allgemeinen Ausbreitung des göttlichen Geistes, der im Menschenherzen wohnt, ist dem indogermanischen Kreis eigen.[6])

Wie der Buddhismus den „edlen Pfad" hat zur Vernichtung der Persönlichkeit, so auch die Sûfis. Auch die ordensmäßigen Sûfigesellschaften zeigen buddhistischen Einfluß, wie die persischen Bettelmönche

[1]) Massignon: Essai sur les orig. du lex. tech. de la myst. musul. 75 Anm. 4. S. 243 Anm. 4. Horten: Indische Strömungen I S. 4 Anm. 2.

[2]) Thiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte 1920, S. 172. Ethé: Die myst. didakt. u. lyr. Poesie u. d. spätere Schrifttum d. Perser 1888 S. 5: Auf welchen Wegen sich aber die indische Theosophie nach Persien verpflanzt hat, ist vorläufig noch eine offene Frage, so wenig auch die Tatsache selbst angezweifelt werden kann.

[3]) Ethé: A. a. O. S. 5ff. Dozy: Het Islamisme S. 222: Men moet dus, onder de leiding van een ander, verschillende trappen doorloopen. Gewoonlijk wordt hun aantal op drie bepaald, maar er zijn sekten die er meer hebben. Heiler: Die Mystik in den Upanishaden. 1925, S. 29. Die Lehre ist geheim, die Predigten verkünden die Geheimlehre nicht, vgl. Berthels: Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sûfischen Lehrgedichts. Asia maior 1927, S. 3. Der Würdigste seiner Schüler tritt später die Erbschaft des Meisters an. Nicholson: Studies in Islam. Mysticism. 1921. S. 10.

[4]) Oldenberg: Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte. 1919.

[5]) Beim Übertritt änderten die Perser ihre Namen. Justi: Gesch. d. a. Pers. S. 213. Dozy: A. a. O. S. 214: Hallâg, een Pers, die het onderwijs von Gunaid genot had, de kleinzoon van een Zoroastrian . .

[6]) Groß: Der deutsche Idealismus und das Christentum 1927, S. 401ff. So steht dieser Entpersönlichung Gottes zugunsten der allgemeinen Ausbreitung des Göttlichen andrerseits die Vergöttlichung der Persönlichkeit des Menschen gegenüber. Nachdem in Griechenland der eigentliche Gott nicht mehr als Gott vorgestellt wird, in Kunst und Mythos blieb er es lange, findet man ihn umgekehrt im Menschen. Am Ende der Antike steht die Apotheose. Die Götter der Germanen, Griechen und Inder zeigen kein scharf umrissenes Bild.

in den buddhistischen ihre Vorbilder haben.[1]) Gahiz[2]) berichtet von Wandermönchen, die zu zweien umherziehen. Heiligkeit, Reinheit, Armut und Wahrhaftigkeit zeichnen sie aus. Es liegt nahe, anzunehmen, daß es sich um Buddhamönche handelt oder solche, die ihnen nahestehen.[3])

In dem Königsbuche Firdusis finden wir auch das leidenschaftliche Sehnen nach dem Reiche des Lichts, das für die Sûfis bemerkenswert ist. Der große Schah Kaichusrau wird auf der Höhe seines Ruhmes so von dem Gefühl der Vergänglichkeit alles Irdischen ergriffen, daß er beschließt, in jene unsichtbare Welt des Lichts überzugehen. Auf wundersame Weise wird er den Blicken seiner Begleiter entrückt. Hier liegt eine Abwandlung des Buddhabildes vor. Ibrahim ben Edhems Lebensgeschichte ist stark mit Zügen aus dem Leben Buddhas durchwoben. Ibrahim, ein Königssohn aus Balch, wirft seinen Fürstenmantel von sich, vertauscht ihn mit einem Bettlerkleide, verläßt Weib und Kind und geht in die Einsamkeit. Dabei ist Ibrahim einer der Ahnherrn der Sûfis.[4]) Bezeichnend ist der Umstand, daß es jedesmal der Machtüberdruß[5]) ist, der den Herrscher ergreift; ein solcher Gedanke kommt in den Zeiten feindlicher Einfälle besonders zur Reife.

Im zweiten Jahrhundert der Flucht übersetzt man ferner buddhistische Werke ins Arabische, so das Bilauhar wa Budasif und ein Buddbuch.[6])

Diese Ausführungen dürften genügen, um zu beweisen, daß der Sûfismus viele Anregungen aus Indien empfangen hat.

Will jemand im Ernste behaupten, das „trockne Exercierreglement des Qoran“ könne eine so tiefe Mystik hervorbringen, wie sie uns bei den Sûfis entgegentritt? Die Gedanken, die auf iranischem Boden erwachsen sind, bezeugen eine hohe geistige Reife dieses Volkes, die in der unterwertigen Frömmigkeit des Qoran nicht ihr Genügen finden kann.[7])

---

[1]) Goldziher: Vorlesungen über den Islam 1910. S. 164 u. ö.

[2]) Ethé: A. a. O. S. 7.

[3]) Er nennt sie Zindiqmönche. Besonders erinnert an buddhistische Einflüsse die Gewohnheit, daß sie keine Tiere töten. Vgl. Jacob in Klappsteins Diss. Vier turk. Heilige, S. XXVIII. Auch die Mazdakiten haben das Verbot des Blutvergießens und des Fleischgenusses, vgl. Tabaris Geschichte der Perser und Araber, übersetzt von Nöldeke 1879. S. 460.

[4]) Goldziher: Vorlesungen S. 162ff.

[5]) S. 163.

[6]) Barlaam und Josaphat, vgl. Hommel: Verhandlungen des 7. Orientalistenkongresses, Wien 1887, Semit. Sektion. S. 115ff.

[7]) Lägen uns nicht unleugbare Zeugnisse für den arischen Charakter der persischen Mystik vor, so müßte man ihn „postulieren“. Die nüchterne Verstandesmäßigkeit des Semiten kann keine Mystik aufkommen lassen. Auch die Mystik des Paulus ist nur anempfunden, rühmt er sich doch selber seiner Fähigkeit, sich in fremde Gedankengänge zu versetzen. Nilsson: The Minoan Mycenaean religion and its survival in Greek religion. Lund, 1927. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistika Vetenskapssamfundet i. Lund 9. Nilsson leitet S. 381 den mystischen Wunsch, die Grenzen zwischen Mensch und Gott zu überschreiten, letztlich von Kreta ab, wo er schon um die Mitte des zweiten Jahrtausends bestand. Kreta ist die Heimat der indogermanischen Philister,

# Die Entstehung des Sûfismus aus der Weltuntergangsstimmung.

Durch einen sich über Jahrtausende erstreckenden Wechsel der Witterungsverhältnisse und eine damit verbundene allmähliche Austrocknung[1]) Arabiens ist die letzte[2]) große semitische Völkerwanderung bedingt. Hunger treibt die arabischen Horden über die Grenzen der Heimat. Aus den weltverneinenden Betbrüdern und Büssern, deren Zahl anfangs wohl nur gering sein mochte, werden machtgierige, rohe und erbarmungslose Eroberer.

Als Yezdegerd III.[3]) im Alter von einundzwanzig Jahren den persischen Thron besteigt, rüsten sich die Araber zum Einbruch in Persien. Die Botschaft, die die arabischen Feldherrn an die Fürsten senden, lautet: „Nimm unsere Religion an oder zahle Tribut oder bereite dich zum Kampfe. Die Männer, die ich befehlige, lieben den Krieg und den Tod, wie du die Lust und das Leben liebst."

Die Araber sind siegreich und jedem Siege folgt ein furchtbar schaudervolles Blutbad. Berüchtigt ist das Hinmorden persischer Gefangener nach der Schlacht bei Ollais, das einen Tag und eine Nacht dauert und den Euphratarm blutrot färbt. Später nennt man diese Gracht, wo semitischer Blutdurst[4]) sich an wehrlosen Gefangenen austobt, „Fluß des Blutes".

---

Amos 9/7, Dt. 2/23. Simson, der um eine Philistäerin wirbt, trägt Züge eines Mondhelden. Liegen hier philistäische Mythologumene vor? Der Mond selbst oder die ihn versinnbildende Pflanze ist Haoma. Der Mond ist noch im späteren Parsismus heiliges Zeichen. Von den Sassaniden übernahmen ihn die Türken. Hüsing: Eranische Mythologie S. 35. Wir wissen von den Philistern zu wenig, um aussagen zu können, daß sie etwa Vermittler von Mysteriengedanken nach Persien sein könnten. Hitzig: Urgeschichte der Mythologie der Philister, 1845 und De Goeje: Theol. Tijdschrift IV. 1870, legen die älteren Quellen vor. Die Philister werden häufiger mit dem Nachbarvolke der Perser, den Aramäern, in Verbindung gebracht, vgl. Jeremias: Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1916, S. 431ff.

1) Caetani: Annali dell' Islam. Milano a. H. 12, S. 105ff., der Wincklers Anschauungen weiter ausführt.

2) Winckler: Mitt. d. vorderas. Ges. 1898, Heft I u. IV. Schrader: KAT 3. Aufl. S 136ff. Hommel: Aufs. u Abh. S. 296 u. 303. Kittel: Gesch. d. Volkes Isr. I 1916, S. 467. Hommel: Geschichte des alten Morgenlandes 1912, S. 107 Anm., S. 143 sehen in Musur Nordwestarabien, so stammte also Israel auch aus dieser Völkerkammer, anders König: Fünf neue arab. Landschaftsnamen im A. T. beleuchtet, 1902, S. 19ff. Jirku: Das A. T. im Rahmen der altor. Kulturen, 1926, S 39ff., vgl. Gemoll: Grundst. z. Gesch. Israels 1911, S. 5-17.

3) Nach Mordtmann: Chronologie der Sassaniden, Sitzungsber. d. Münch. Ak. Philos. philol. u. hist. Classe 1871 Bd I. S. 30, passen die Jahre 632-651 für Yezdegerd IV. Er kommt zu dieser Zahl, weil er Yezdegerd, einen Unterkönig in einem Teil des Reiches, als Yezdegerd I. zählt; die Syrer, Armenier und Byzantiner kennen ihn nicht. S. 12. a. a. O. Vgl. Tabaris: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, übersetzt von Nöldeke. S. 434.

4) Horn: Grundriß der neupersischen Etymologie 1893, S. 82. „Die Semiten sind ja gegen unterworfene Völker nie sehr gütig gewesen." Man vergleiche

Ende März 635 sind die Araber Herren des Landes. Alle Versuche Yezdegerds, das Erbe seiner Väter zu retten, sind vergebens. So zieht Sa'ad, der Feldherr der Araber, in Ktesiphon ein, dort findet er unermeßliche Beute vor.

Als die siegestrunkenen Eroberer an den letzten Sassaniden eine Gesandschaft schicken mit der Aufforderung, sich zu unterwerfen, kennzeichnet der unglückliche Fürst das hordenmäßige Gehabe der Eindringlinge in feiner Weise[1]): „Ich habe viele Völker gesehen, Türken, Deilemiten, Slaven, Inder und andere, aber niemals habe ich armseligere als euch gefunden, Mäuse und Schlangen sind eure Nahrung, und eure Kleidung besteht aus Fellen der Kamele und Schafe. Wie vermöget ihr mein Reich zu erobern?"

Das furchtbare Geschick, das die Araber über Persien bringen, wird dadurch in seiner ganzen Schwere gekennzeichnet, daß das heutige Persisch nur noch eine Mischsprache[2]) ist. Das Arabische ist eine Willenssprache,[3]) wie es bei diesen nüchternen Willensmenschen nur natürlich ist, und setzt sich dem Persischen gegenüber stark durch, verdrängt sogar viele Worte des persischen Wortschatzes.

---

den atl. Bann. Schwally: Der heilige Krieg, S. 37. Mandl: Der Bann, 1898, S. 12ff. Schon Tindal, Morgan u. a. klagen das altisraelitische Altertum wegen dieser Grausamkeit an, vgl. Friedr. Delitzsch: Die große Täuschung, 1920-21 und Winer: Bibl. Realwörterbuch 1833, S. 157. Anm. Mohammed war nervenleidend. Reckendorf: Mohammed und die Seinen, 1907, S. 3, mißbrauchte die Religion für seine Zwecke, S. 44, er war wortbrüchig, S. 45, den Freuden des Harems sklavisch ergeben, so heiratet der Dreiundfünfzigjährige die neunjährige Aischa, a. a. O. S. 82: Dante findet Mohammed im neunten Höllenschlund aufgeschlitzt. Voltaire in seinem Mahomet schildert ihn als intriganten, wollüstigen, scheinheiligen Tyrannen und Meuchelmörder. Wenn so der Religionsstifter der Araber war, wie mochten dann die Unterführer geartet sein?

1) Tabari: Uebersetzt von Zotenberg III S. 387. Immer gelten die Nomaden als besonders roh. Vgl. v. Glasenapp: Brahma u. Buddha, 1926, S. 324. Er führt über die arabischen Eroberer in Indien aus: Die Mohammedaner zwangen viele Hindus gewaltsam zum Uebertritt; dort, wo dies nicht möglich war, schikanierten sie sie in der ärgsten Weise. Sie legten ihnen eine Kopfsteuer auf, die in der entehrendsten Weise eingetrieben wurde. Hieß es doch in einer Verordnung: „Wenn der Steuereinnehmer des Diwan den Hindus Zahlung gebietet, so sollen sie in voller Demut und Ergebenheit zahlen, und wenn der Steuereinnehmer in ihren Mund zu speien wünscht, so sollen sie ihren Mund öffnen, ohne das leiseste Zeichen der Furcht vor Befleckung, auf daß der Steuereinnehmer also tun möge." Es ist im Weltkriege vorgekommen, daß arabische Soldaten Gefangenen die plombierten Zähne ausbrachen, nur um sich das Gold der Plomben anzueignen. „Grausamkeit kennzeichnet den Araber." Sicherlich fuhren die Araber nicht so sänftiglich einher in Persien, wie etwa Arnold: The Preaching of Islam 1913, S. 206ff., meint.

2) Horten: Die Philosophie des Islam 1924, S. 321, vgl. Das Wörterverzeichnis in Rosen: Elementa Persica 1915, S. 94ff. Horn: Geschichte der pers. Literatur. S. 213f.

3) Clair-Tisdall: Persian Conversation Grammar, S. 129: The Arabic language and literature have for many centuries exercised a very extensive influence upon those of Persia. This is due partly to the Arabian conquest of the country some twelve and a half centuries ago, accompanied as it was by the compulsary conversion to Islam. Man lese etwa den arabischen Text

Eine Zeitlang kann der barbarische Araber sich in seiner Führerstellung behaupten kraft der rohen Waffengewalt. Je mehr sich aber die Verhältnisse festigen, desto mehr macht sich die geistige Ueberlegenheit der unterworfenen Perser geltend, in einem Maße, daß der Araber nur noch als Bauer gilt. Wie soll er nun sein tägliches Brot verdienen, da er doch nur Raub und Krieg kennt? Wie kann er sich geistig gegenüber einem so kulturgesättigten Volke, wie es die Perser waren, behaupten?

Zwar setzt schon früh eine unermüdliche Bekehrung von seiten der Araber ein[1]), doch ganz anders sind die Wirkungen der Verkündigung des Islam, als sie auf die neu bekehrten Perser übergeht, die vermöge ihres reichen geistigen Erbes[2]) ganz anders für diese Aufgabe geeignet sind. Die Annahme der neuen Lehre empfiehlt sich auch durch wirtschaftliche Vorteile.

Da unter den Sassaniden schon eine Art Staatskirchentum herrschte, mag die Bekehrung schnell und oberflächlich gewesen sein, so daß die Ursprungsreligion[3]) immer im Volke lebendig bleibt, über die dann wie ein weitmaschiges Netz die arabische Religion gebreitet wird.

Unter den Abbasiden ist die Angleichung der Sieger und Besiegten vollzogen. Einer ist der Herr, alle anderen sind die Untertanen. Zwischen der arabischen Eroberung und der Islamisierung liegt aber ein langer Zeitraum, etwa ein bis drei Jahrhunderte.

Die iranische Seele, tief religiös veranlagt, ist durch die arabische Eroberung auf das tiefste erschrocken, sie ist noch nicht ganz zur Ruhe gekommen, als ein neuer Schlag[4]) von ungeahnter Schwere sie

---

der 105. Sure und vergleiche damit die Stellung des Accentes in persischen, armenischen oder gar russischen und polnischen Worten. Bei den gefühlvollen Russen ruht der Accent vielfach auf der letzten Silbe. Eine ausgesprochen willensschwache Sprache ist das Armenische, vgl. Gulian: Elementary Armenian Grammar, 1902, S. 3.

[1]) Arnold: The Preaching of Islam 1913. The spread of this faith over so vast a portion of the globe is due to various causes, one of the most powerful factors at work in the production of this stupendous result has been the unremitted labours of Muslim missionaries. S. 3.

[2]) Vgl. Die Voraussetzungen. Worin sind die Araber wahrhaft schöpferisch? Die Religion ist in apokrypher Form entlehnt, vgl. Geiger: Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen? 1833. Wensinck: Mohammed en de Joden te Medina, 1908. Vollers weist neben jüdischen die christlichen Bestandteile nach, dazu babylonische und hellenistische A R W. 1909, S. 277. Vgl. auch Goldziher: Muh. Studien II 1890, S. 382ff. Nöldeke-Schwally: Geschichte des Qorans I 1909. Das Lehrgebäude ist ein Nachhall der christl. Lehrstreitigkeiten, neuplatonischer und indischer Gedanken. Die Baukunst stammt von den Griechen und Persern. Die Naturwissenschaft von den Griechen. Im Recht und in der Dichtkunst ist Eigenes. Die Verwaltung ist byzantinisch und persisch. Das Abendland verdankt den Arabern — bezeichnend genug — die Zahl.

[3]) Keyserling: Leuchter 1927, S. 29. Nomaden mögen sich gleich Sanddünen über die Landschaft wälzen; zu guter Letzt siegt immer deren eigener Geist, verkörpert in ihren bodenständigen Söhnen.

[4]) Justi: Gesch. d. a. Pers. S. 247. Korostovetz: Von Cinggins Khan zur Sowjetrepublik, 1926. Browne. A literary hist. of the Persian Literat. II 1906,

trifft, der mongolische Schrecken. Dieses schwere Ungemach übertrifft vielleicht noch den arabischen Einfall an Furchtbarkeit.

Seit der arabischen Eroberung kann man von einer gebrochenen Lebenslinie des persischen Volkes reden. In diesen schweren Zeiten droht irgendwo, irgendwann, irgendwie, entsetzlich unbestimmt und nicht greifbar, etwas Unheilvolles. Alles ist unsicher, alles schwankt. Der Selbsterhaltungstrieb ist überwach. Das Leben ist angefüllt mit Ängsten. Die Lebensangst ist seit dem arabischen Einfall eingewurzelt im persischen Volke, wird in die folgenden Geschlechter hineingeboren.

Das Erschrecken ist das allerstärkste Erlebnis, für ganze Geschlechterreihen kann es zur lebensbestimmenden Macht werden. Die der Seele eingepreßten Spuren wirken sich oft erst später aus, wenn der erste Schrecken vorüber ist.[1]) Wie mancher Mensch in großer Gefahr eher mit einem Klarsehen begabt wird, das ihn sein Leben retten läßt, so wird er sich nicht immer der ungeheuren Bedrohung bewußt. Ist dann die Gefahr vorbei, so erlebt er den Schrecken noch einmal.[2])

Das starke, lebensbejahende, daseinsfrohe iranische Ich erfährt eine Unterbewertung, da es nicht mehr Herr der Lage ist. Das ganze Leben ist ausgefüllt mit steten Ängsten. Der Geltungswille wird in das Unterbewußtsein abgedrängt und wandelt sich hier in lebensverdüsternde Ängste.

Hier liegen die Wurzeln der persischen Mystik. Aus dem Gefühl der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des eigenen Wesens, das gegenüber der Zeit sein eigenes Selbst nicht aufrecht erhalten kann, entsteht die Weltangst. Sie kann nur überwunden werden durch

---

S. 491 ff. Pizzi: Storia della lit. pers. 1894 I 303 sagt; daß das geruhsame Leben des Hâfiz von dem schrecklichen Tamerlan gestört worden sei. Discendeva questo principe dall' Asia settentrionale con le sue orde come una fiumana devastatrice e correva l'anno 1388 quand'egli fra incendi e carnificine si avvicinava a Sciraz per distruggerla.

[1]) Ein Mann, der ein Eisenbahnunglück miterlebte, berichtete: Die Gefahr, in der ich mich befand, wurde mir im entscheidenden Augenblick nicht klar. Doch nach zwei Wochen zeigte sich mir die Furchtbarkeit des Erlebnisses. daß ich Tag und Nacht in Schüttelfrost lag. Die Todesangst blieb stets Herrscher in mir. Ein kleines Geräusch, und ich spürte die Waggons über mir. Kein Arzt konnte mich heilen. Seither sind sechs Jahre vergangen, doch das Grauen, dem ich damals entgangen, die Todesangst, die ich damals garnicht beachtet habe, gespenstern leiblich um mich und lassen alle meine Lebensfreude bitter werden. Vgl. Schwabs Reiter auf dem Bodensee.

[2]) Hier könnte man sprechen von der „Miserabilitätsethik des depressiven Typus". Durch diesen Begriff wird im großen und ganzen das Judentum der babylonischen Gefangenschaft gekennzeichnet. Wellhausen: Isr. u jüd. Gesch. 1907, S. 150 ff. Da der Zustand, wie ihn etwa Ahab vorübergehend erlebte, 1. Kge. 21/27, jetzt zum Dauerzustand wurde, änderte sich die prophetische Predigt von Grund aus, sie wurde Trost und Ermahnung. Bei den Juden versanden aber im Leid die großen Gedanken; bei den Sûfis gebiert das Leid die höchsten Gedanken. Im jüdischen Kirchenstaat herrscht nach der Verbannung nur die Formel und das Werk, bei den Sûfis höchstes Geistesleben.

festeste Gebundenheit an ein Überirdisches, Überwirkliches, vom Diesseits Losgelöstes, das keinem irdischen Wandel unterliegt.

Mensch und Welt werden in eine Beziehung zum Letzten gerissen. Gott rückt aus der überweltlichen Ferne, aus der Rolle eines jenseitigen Zusatzes, in den lebensbestimmenden Mittelpunkt des religiösen Lebens. So sehen diese Stillen im Lande, die Sûfis, das Gegenwärtige vom Ewigen, das Diesseitige vom Göttlichen aus. Die waffenklirrende Zeit mit ihrer furchtbaren Vernichtung an Menschenleben und weltlichen Werten gebiert ein Lebensgefühl, das im Ewigen, Unabhängigen und Unabänderlichen, im höchsten Sein seine Ruhe sucht.

Hier offenbart sich die schöpferische Kraft des Unzulänglichen.

Man hat in diesen Zeiten die Wandelbarkeit alles Irdischen klar erkannt. Der weltaufgeschlossene, daseinsfrohe Perser empfindet das Leid in seiner erschütternden Macht. Was bedeuten in diesen Zeitläuften Königsthrone und irdischer Besitz? — Einen Schluck Wasser.[1]) Hâfiz', der die Schrecken des mongolischen Einfalles erlebt, hat den Gedanken von der Nichtigkeit des irdischen Glanzes in die Worte gekleidet:

Es genießt auf grober Matte
Sichern Schlaf der Bettelmann;
So ein Glück trifft man nicht immer
Auf den Fürstenthronen an[2]).

Kann da nicht der indische Gedanke, daß die Welt nur Einbildung, neckendes Gaukelspiel sei, durch eigenes furchtbares Erleben überzeugend erfahren werden? Was gelten in diesen Kriegsstürmen Throne gegen den Frieden der Seele?

Es liegt ein müder Verzicht in den Zeilen:

Des Lebens Zielen hat die Zeit
Die Zirkel eng gezogen,
Vom Meere der Vergänglichkeit
Umbranden uns die Wogen.

Aus dem Erleben der furchtbaren Mongolenzeit sind Hâfiz' Worte zu verstehen:

Laß, eh' wir die Stunde sehen,
Da die Welt in Trümmer stürzt,
Lieber uns zugrunde gehen
Beim Pokal, den Freude würzt!

---

[1]) Klappstein: A. a. O. S. X.

[2]) De Sacy: Not. et extr. S. 335. La pauvreté et le dégoût dans leur acception réelle sont le caractère propre et indispensable du sofi. Horn: Geschichte der pers. Lit. S. 115. 122.

[3]) Sprenger: Calcutta Review: It appears from quotations of the sayings of pious men of the first and second centuries, that this resignation and contempt for the world were very common immediately after the Omayades which ended in establishing a selfish despotism. Bei v. Kremer: Gesch. der herrschenden Ideen des Islam, 1868, S. 215.

Flieh die Träume der Verblendung,
Willst du wahre Wonne kosten,
Und die Sonne der Vollendung
Steigt dir aus des Bechers Osten[1]).

Welcher Tor würde in den Träumen der Verblendung die Wahrheit sehen! Los von dem Trugbild dieser Welt, hin zum unendlichen Alleinen! ruft schon 'Sankara[2]) vor Jahrhunderten in Indien.[3]) Jede Einzelseele erscheint ja nur infolge der Welttäuschung als ein Wesen für sich, in Wahrheit ist sie eins mit dem ewigen Alleinen. Ihre Verschiedenheit ist nur scheinbar, so wie der Gaukler, der, Schild und Schwert tragend, an einem Seil emporklettert, nur Blendwerk ist[4]).

Die wahre Wonne, von der Hâfiz spricht, ist das Einssein mit Gott. Dieses Erleben gehört in der Religionsgeschichte ganz besonders der arischen Rasse an[5]).

Immer wieder taucht dieser Typus starkgeistiger, vollkommen unmetaphysischer Eroberer auf. In ihren Händen liegt das Geschick einer jeden Spätzeit[6]). In diesen sturmbewegten Zeiten werden die Gottsucher unter den innerlich reichen Ariern immer einsamer, sie reiben sich an den Fesseln wund, die ihnen die fremden Eroberer aufzwingen. In Wirrsal und Leid erleben die Sûfis die inneren Nötigungen, die sie zum Gestalten ihrer Erlebnisse drängen. Über all der Not der Zeit tobt die Geisterschlacht der Gedanken. Der Zusammenbruch des persischen Reiches, die blutigen Einfälle der Araber und Mongolen lassen aus den Tiefen des menschlichen Gemütes Gedanken emporsteigen, die ihnen Stab und Stütze sind, als die Welt der äußeren Wirklichkeiten um sie zusammenbricht. So zieht sich der

---

1) Jacob: Unio mystica. Hafisiche Lieder in Nachbildungen. 1922. S. 23.

2) Sankara um 800 n. Chr. stellt ein System des akosmistischen Theopantismus (Kevaladvaita-Vedanta) auf, vgl. v. Glasenapp: Brahma u. Buddha 1926, S. 292, 298. Otto: Westöstl. Mystik. 1926, S. 229ff.

3) Dozy: Het Islamisme S. 206: Mysticisme vindt men in alle landen, zoodra sich onder een volk een dieper gemoedsleven ontwikkelt; maar vooral aan het Oosten is het eigen, en nergens bloeit het weliger dan in Indië. Daß die Mystik ein besonderes Merkmal der persischen Dichtkunst sei, stellte schon Kosegarten in der Halleschen Literaturzeitung fest. 1819 III, S. 596ff.

4) Gedacht ist an den bekannten rope-trick der indischen Gaukler.

5) Dozy: Het Islam. S. 207. De Koran ist weinig geschikt om med het mysticisme in een te smelten. In der Losgelöstheit der Einzelseele vom einfach-einen, allgemeinen, unterschiedslosen Sein sieht der Mystiker seinen gottverlassenen Zustand. Der Semit sieht in Gott seinen Herrn, der persische Mystiker fühlt sich als Teil der Gottheit. Die semitischen Religionen sind theokratisch, die arischen theantropisch. Tiele-Söderblom: Komp. d. R. G. 1920. S. 180.

6) Spengler: Untergang des Abendlandes. I 1920, S. 44. In solchen Perioden sind Buddhismus und Stoizismus zu endgültigen Weltstimmungen herangereift; man könnte den Sûfismus hinzufügen.

Sûfî auf sich und sein Erleben zurück. In sich und der Einung mit Gott findet der Sûfî Trost in der Nacht der Ratlosigkeit und Vereinsamung. In ihm erwächst der Wille zur inneren Erneuerung. Bis zum Rande füllen sich die heimatlos gewordenen Seelen der Mystiker mit dem Rausch der Versenkung in den Alleinen.

Der Sûfismus ist durchaus einem weltverneinenden Lebensgefühl entwachsen, sind doch kriegsbewegte Zeiten[1]) immer besonders ertragreich für die Frömmigkeit gewesen. Da sie die Hinfälligkeit alles Irdischen besonders eindrucksvoll zum Bewußtsein bringen, rücken sie das Leben und die Welt in die Schau vom Göttlichen[2]).

In dieser Zeit, wo Reiche unter dem Schwerte fremder Eroberer zerbrechen, wird die gottmenschliche Art der arischen Religionsanschauung zu ihrer reinsten Ausprägung gebracht. Während der Semit die unübersteigliche Kluft zwischen Gott und Mensch betont, findet der persische Mystiker im Versinken der Seele mit dem Alleinen sein höchstes Glück.

Laß mich nicht-seiend werden; denn
Das Nichtsein ruft mir mit Orgeltönen zu:
Zu ihm kehren wir zurück.[3])

---

[1]) Nachdem die Schrecken der Weltuntergangserwartung (um 1000) vorüber waren, ward die abendländische Seele von neuem durch den Mongolenschrecken geängstigt; daher begann in Deutschland zur Zeit, als man in den Kirchen betete: Domine, libera nos a Tartaris! die Hochblüte der Mystik, vgl. Spengler: U. d. Abendlandes I, S. 115: Die Weltangst ist das schöpferischste aller Urgefühle. Die Entstehung der ionischen, pythagoreischen, eleatischen Philosophie fällt in die Zeit der kriegerischen Bewegungen der orientalischen Herrscher vgl. Sträter: Habilitationsrede über das Studium der Geschichte der Philosophie in „Der Gedanke“, Organ der philos. Gesellschaft zu Berlin II, 1862. Bd. 3. S. 181.

[2]) Goldziher: Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sûfismus W Z K M XIII, S. 35ff. Nicholson: A historical enquiry concerning the Origin and Development of Sûfism, J R A S, 1906, S. 303 leiten den Sûfismus aus dem starken Sündenbewußtsein und aus der Furcht vor Strafe ab. Ich glaube vielmehr, daß er wie jede religiöse Bewegung großen Stils weltendbetont ist. Die mit jedem Kriege verbundene Vernichtung von Werten und die damit verbundene Verarmung und die harten Steuern der Araber lassen ein Wort verständlich erscheinen, das Abu'labbas Nehawendi aussprach: Armut ist der Beginn des Sûfismus. De Saci: Notices et extraits, S. 334. Notzeiten bringen große religiöse Bewegungen hervor. In Israel verstummen die Propheten in ruhigen Zeiten, erscheinen aber als Sturmboten, wenn ein geschichtliches Gewitter heraufzieht. Wellhausen: Isr. u. jüd. Gesch. S. 112 Cornill: Der israelitische Prophetismus 1906, S. 35. Der Sûfismus ist beherrscht von den Ängsten des Weltunterganges, er trägt die Spuren eschatologischer Bestimmtheit. Es spricht aber für die geistige Höhenlage der persischen Mystik, daß das höchste Gut dieser eschatologischen Erwartung durchaus geistiger Natur ist. Die israelitischen weltendbetonten Erwartungen zeigen starken Diesseitscharakter. Bertholet: Bibl. Theologie des A. T. II, 1911, S. 139, 275, vgl. dagegen Jacob: Unio mystica 1922. S. 10. Anm. 1. Die Paradieshoffnung ist bereits von den Sûfis vielfach richtig als eine Schwester des Materialismus erkannt.

[3]) Goldziher: Vorlesungen über den Islam S. 164.

# Das Kleid der Sûfis als Ausdruck der Weltverneinung.

Wer in den Sûfiorden aufgenommen wird, erhält den groben Wollmantel, der seinen Abschied von der Welt versinnbildlicht. Die Wurzel des weltverneinenden Lebensgefühls [1]) liegt in dem gebrochenen Lebenswillen [2]) der persischen Mystiker. Der weltbejahende Zug des iranischen Menschen ist der weltverneinenden Geisteshaltung Indiens gewichen.[3])

Diesen Wollmantel, dem die Sûfis ihren Namen verdanken, tadeln die zünftigen Gottesgelehrten. Einer von ihnen sagt: „Ich habe bisher noch nicht gewußt, daß der Schmutz zur Religion gehört.[4]) Dieser Mantel ist der sinnbildliche Ausdruck der starken inneren Erlebnisse der Sûfis, die richtunggebend sind, und deren sichtbarer Ausdruck das Kleid ist.[5])

---

[1]) Vgl. Goldziher: Vorl. üb. d. Islam. S. 196. Anm. 3. De Sacy: Not. et extr. S. 328 sagt von den Malamati „celui qui s'expose volontairement à la critique", vgl. Asraru 'l-tauhîd fi maqamati 'lsaih Abi Sa'îd herausgegeb. von Zhukowski. 1899. S. 35/15.

[2]) Also: Depressiver Typus, doch vgl. Schelling, Klara, Separatausg. S. 141.

[3]) Man denkt unwillkürlich an die Gymnosophisten. Onesikritos berichtet über sein Zusammentreffen mit ihnen, vgl. Scriptores rerum Alexandri Magni ed. Müller, S. 51, vgl. Plutarch, Alexander S. 64ff. u. Kleitarch fr. 22a Porphyrios: De abstin. 4/17.

[4]) Goldziher: Vorles. üb. d. Islam S. 174. Doch schon Hasan von Basra (geb. 643) trägt diesen Mantel, vgl. Massignon: Essai sur les origines, S. 152.

[5]) Von dem groben Wollmantel haben die Sûfis ihren Namen. Hier berührt sich das Derwischtum mit dem Prophetentum des A. T. Der Mantel des Meisters spielt bei den Derwischen noch heute dieselbe Rolle wie zu Elias Zeiten. Es ist die Beglaubigung des Jüngers für seine geistliche Nachfolge. Im Qoran heißt Elia wahrscheinlich Du-l-kifl, vgl. Nallino: Chrestomathia Corani Arabica, 1893, S. 56. Vgl. Dugat: Philosophes et théol. muselmans, S. 324: Ibn Khaldoon nous apprend que quelques Soufis prétendaient qu'Ali, le khalife avait porté le khirka ou froc des Soufis, et l'avait transmis à Hassan al Basri, et que ce même froc ou manteau avait passé de main en main jusqu'au célèbre Djounaid; mais il ajouta que cette assertion est très-hasardée et dépourvue d'autorité. Cependant il est bon de remarquer qu'Ali a toujours eu la prétention d'avoir la véritable science divine, et que ses fils et petit-fils ont souvent déclaré avoir reçu de lui ses renseignements secrets. De Sacy: Not. et. extr. S. 290ff. wundert sich, daß der alte Reiske erst noch den Namen abgeleitet hat von ahl-el-soffa. Jedoch entschied sich Reiske in den Notae ad Abulfedam T. II, S. 297. Sola est et grammaticae ipsique rei congrua etymologia, qua a sof, lana, Sophiorum nomen derivatur. Um so befremdlicher ist, daß Merx: Idee und Grundl. einer allgem. Gesch. der Mystik 1893, S. 75 den Namen Sûfî aus dem Griechischen ableiten will. Merx überschätzt wohl überhaupt das griechische Gedankengut im Sûfismus, wie es früher schon Tholuck: De vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum cum Judaeorum exercuerit, 1835, S. 8ff. getan hatte, vgl. Jacob: Unio mystica, 1922, S. 10 und zur Ueberschätzung der klassischen Sprachen Gutbir: Novum testamentum Syriace, Hamburg 1644, Anfang des Vorwortes. Verfehlt sind auch die Ausführungen von Cherbonneau Journal as. 1856, S. 516. Ganz abwegige Ableitungen gibt Tholuck: Ssufismus S. 26ff. Es bleibt also dabei: Sûfî bedeutet Wollkleidträger. Von Hasan von Basra († 728) wird das Tragen des Wollmantels und seine enge Verbindung mit den Sûfis bezeugt, Snouck-Hurgronje in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der R.G. 1925, S. 739f.

Wie bei gewaltigen Staatsumwälzungen die Umstürzler durch ihre verwilderte Bart- und Haartracht, sowie durch die geflissentlich vernachlässigte Kleidung einen ablehnend feindlichen Ausdruck der alten Staatsform gegenüber zeigen, so bekunden auch die Sûfis in ihren Wollmänteln die Einung im selben Geiste der Absage an die Welt. Der Mantel hat fast totenähnliche Bindungen, zwingende Macht, die man sich garnicht stark genug vorstellen kann. Er ist sichtbarer Ausdruck einer weltverneinenden Flucht in das Geistige. Zum Kleide der Sûfis gehört auch der Rosenkranz, der wohl aus Indien stammt und darauf hinweist, daß man in den Sûfikreisen an die Zauberwirkung des oft wiederholten Gebetes glaubt. Die Bettlerschale, der Wanderstab, Flöte und Trommel[2]) vervollständigen die Kleidung der Mystiker, die im ganzen sinnenfällige Wahrzeichen dafür sind, daß der Wollkleidträger hier auf Erden keine bleibende Stätte hat.

## Das Gotteserlebnis der Sûfis.

Das Wesen der religiösen Geisteshaltung der Sûfis wird dadurch näher gekennzeichnet, daß es Beziehung zur Urwesenheit ist. Sie wird zwar durch religiöse Sinnbilder nahegebracht; sie ist jedoch von ihnen nicht abhängig, sondern eine Wirklichkeit, die für sich selbst besteht, die mit dem, was im erfahrungsmäßigen Sinne Wirklichkeit ist, keineswegs zu vergleichen ist. Diese jede Erfahrungsgrenze überschreitende Urwesenheit muß rein gedacht werden als das gewisseste Reich der

---

[1]) Auch Johannes der Täufer verleiht seiner weltendbetonten Predigt durch die Kleidung sichtbaren Ausdruck, vgl. was Josephus Vit. 2 von seinem Lehrer Banus sagt. Jes. 3/24, dazu Delitzsch: Commentar über das Buch Jesaja 1889, S. 94, 494. Er spricht von der Schmutzfarbigkeit des Traueranzuges, vgl. die atrae vestes der Trauernden bei den Griechen, Eurip. Alcest 440. Orest. 485. Helen. 1088. Ovid Metam. 6, 568. Tac. Ann. 3/1. Squalor bedeutet Schmutz und Trauer, ebenso maeror. Der islamische Theologe, der um 830 von den Sûfis behauptet, es sei ihm nicht bekannt, daß Schmutz und Religion zusammengehörten, beweist, wie fern er innerlich dieser nichtislamischen Bewegung steht. Vgl. ferner Kierkegaard: Das Vaterland, 18. Dez. 1854. Über die Trauerbräuche vergleiche die biblischen Wörterbücher und Grüneisen: Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels 1900 (jedoch Vorsicht!). Trauerbräuche der Skythen schildert Herodot 4/71. Nach Sprachresten sind die Skythen Iranier, vgl. Zeuß: Die Deutschen und ihre Nachbarstämme, 1837, S. 275. Über die schwarze Trauerfarbe, vgl. Journal of the As. Society of Bengal 1907, S. 176.

[2]) Hammer-Purgstall: Duftkörner aus pers. Dichtungen, herausgeg. von Bodenstedt 1860, S. 94. Delitzsch: Die Welt des Islam 1915. S. 138. Die weltentsagenden Asketen des Islam, die Derwische oder Sûfis, kleideten sich gern, die christliche Einsiedler- oder Mönchstracht nachahmend, in grobwollene Tücher, und dieser Brauch, der sich mindestens bis in die Zeit des Omaijaden Abd-el-Melik (685—705) zurückverfolgen läßt, gab den Anlaß zu ihrer Benennung. Garnett: Mysticism and Magic in Turkey, 1912, enthält schöne Derwischaufnahmen. S. 10 einen heulenden Derwisch, S. 30 einen Wanderderwisch, S. 68 einen Bettelderwisch, S. 98 einen Neophyten, der den Devr lernt, beachte die Flöte S. 118.

Erlebnisse, das Höchste und Letzte, das in dem Bewußtsein der Sûfis besteht. Dieser Bereich des Anundfürsichseins, an dem teilzuhaben ihm das Höchste bedeutet, ist der Gott der Sûfis. Im beseeligenden Erlebnis, im Ergriffensein wird er seiner teilhaftig.

Wenn er sich fragt, wer dieser Gott ist, weiß er keine Antwort. Nur das Eine kann er sagen: Die Urwesenheit ist das ganz Andere, das aus dem Bereich des Verstandenen und Vertrauten herausfällt, es ist das sich selbst Bedingende, geheimnisvoll und unfaßbar.[1])

Diese Wirklichkeit entzieht sich jeder verstandesmäßigen Faßbarkeit.

Denn:

Unendlich ist das Ursein, sonder Schranken,
Drum faßt du's nicht in Worten und Gedanken.
Ein Fühlen ist's, du kannst's nicht andern sagen,
Wie ließ sich je Gefühl in Worte tragen.

Oder:

Verstand zieht als Karawane
Und blickt nach hinten nicht noch vorn.[2])

Ergreifend klingt Ibn al- 'Arabis Klage: Es ist das Schicksal der Geschöpfe, daß keines von ihnen das Wesen der Gottheit verehrt, weil sie es nicht kennen, sondern sie verehren nur, woran sie glauben.[3])

Die Urwesenheit ist dem Menschen unbegreiflich. Unübersteigliche Grenzen trennen sie vom Menschen. Dichte Schleier verhüllen dem Sûfi ihr Wesen.[4]) Zwar vermag der Sûfi der letzten Gegenstandswirklichkeit näher zu kommen. Doch das Letzte sieht er nur, soweit es ihm Gott offenbaren will.[5]) Die höchste Schau ist Gnade.

Der Verstand tastet nur die Oberfläche[6]) des Seins ab, zum letzten Urwesen kann er nicht gelangen. Somit kann er auch kein wahres Frommgefühl vermitteln. Der verstandesmäßige Mensch als ordnende Kraft sucht Leben und Streben in feste Begriffe zu bannen. Die undeutbare Sehnsucht und das rätselhafte Geheimnis kann er aber nicht in den ordnenden Bann schlagen.[7]) Das geheimnisvolle, nie befrie-

---

[1]) Otto: Das Heilige 1921. S. 28ff.

[2]) Tholuck: Blütensammlung 1825. S. 215, 217.

[3]) Nyberg: Kleinere Schriften des Ibn-al-'Arabî 1919. S. 67.

[4]) Der Ausdruck weist auf Indien. Horten: Indische Strömungen I S. 11.

[5]) Nyberg: Kleinere Schriften S. 68.

[6]) Nicholson: The Idea of Personality in Sûfism. 1923. S. 55.

[7]) Spengler: Untergang des Abendlandes S. 147. Der Verstand, der Begriff tötet, indem er „erkennt". Er macht das Erkannte zum starren Gegenstand, der sich messen und teilen läßt. Das Anschauen beseelt. Es verleibt das Einzelne einer lebendigen, innerlich gefühlten Einheit ein. Dichten und Geschichtsforschung sind verwandt, Rechnen und Erkennen sind es auch. Trotzdem sind die Mystiker zugleich auch verstandsmäßig eingestellt. Auch in der Mystik findet sich Scholastik, der wiederum die Mystik nicht fremd ist Die nachkantische Philosophie ist stark mystisch eingestellt, vgl. Baumgardt: Mystik in der nachkantischen Philosophie. Südd. Monatshefte, Okt. 1928, S. 41 ff.

digende Sehnen, das aus den unerforschlichen Tiefen der Seele hervorbricht, stößt immer wieder mit dem ordnenden Verstande zusammen. Zwischen diesen beiden Mächten tobt ein ewiger Kampf auf den Gefilden der Religion.

Abu Sa'îd bekennt:

„Ich hatte viele Bücher, aber obwohl ich sie umzuwenden pflegte und eins nach dem andern las, konnte ich keinen Frieden finden. Ich betete zu Gott und sagte: „Herr, dieses Bücherlesen und Lernen offenbart meinem Herzen nichts. Ja, es bringt mich so weit, daß ich dich, mein Gott, verliere."[1])

Eine schärfere Absage an den Verstand kann es gar nicht geben. Hier wird das Pauluswort: „Der Buchstabe tötet" neu erlebt.

So lehnen die Sûfis es ausdrücklich ab, „Leute der Beweisführung" zu sein, sie sind Leute der Gottesvereinigung[2]) und der Erleuchtung, die im Herzen[3]) erlebt wird.[4]) Daher überlassen sie die niederen Bezeugungen des Abhängigkeitsverhältnisses von Gott den bloßen Verstandesmenschen.[5]) Gelâl[6]) el-dîn Rûmi beruft sich, wenn er das Forschen in Büchern ablehnt, auf den Qoran.[7]) „Erblicke in deinem Herzen die Kenntnis des Propheten. Ohne Buch, ohne Lehrer, ohne Unterweiser."

Der Weg zu Gott führt nicht durch das Dornengestrüpp der verstandesmäßigen Dogmen[8]), auch nicht durch die Spitzfindigkeiten der Gesetzeslehrer, sondern aus den geheimnisvollen Tiefen des Herzens steigen die wegweisenden Gefühle auf. Es ist das glaubende Schauen, das im Herzen seinen Sitz hat, das nie angefochten werden kann, während die Verstandesurteile stets anfechtbar bleiben. Dabei gehört es aber doch zum Wesen der Mystik, auch der persischen, daß sie auf einem folgerichtig durchdachten Unterbau[9]) ruht, so daß hier und

---

[1]) Asraru 'l-tauhîd S. 50.

[2]) Quschairi: Risala fî 'ilm at-tasawwuf Kairo 1319 am Schluß, vgl. Hartmann: Al Quschairis Darstellung des Sûfismus. 1914. Türkische Bibl. 18. Bd.

[3]) Arab. qalb oder pers. dil, vgl. Horten: Ind. Ström. I S. 11 Anm. 19.

[4]) Asrarû'l-tauhîd S. 402.

[5]) Merkwürdig berühren uns dabei wieder die doch auch verstandesmäßigen Buchstabenspielereien. die sich hier und da bei den Sûfis finden. vgl. Al-Hallâg: Kitâb-al-Tawâsîn ed. Massignon S. 86 und Horten: Grundlinien vom Lebenssystem und mystischer Anschauung des Hallâg. Archiv f. Gesch. der Phil. u. Soziologie. 37. Bd. herausgeg. von Stein u. Salomon. 1926. S. 168f.

[6]) Über ihn siehe Horn: Gesch. d. pers. Lit. S. 161ff. Rosen: Mesnevi. 1913. S. 7ff.

[7]) Goldziher: Vorlesungen über den Islam S. 172. Sure 102, der Wortlaut der Sure, und was Gelâl hineindeutet, ist bemerkenswert für ihre freie Auffassung des Qorans. Sehr treffend Dozy: Het Islamisme S. 213: Men behield de geijkte termen, maar vatte ze in een geheel anderen zin op.

[8]) Gegen die Allerklärerei (Rationalismus) sind auch Marcion, Tertullian, Spener, Hamann, Jacobi, Kierkegaard (Religion des Paradox). Janentzky: Mystik und Rationalismus. 1922. S. 10f. möchte die Mystik transrational nennen.

[9]) Bei Eckhart u. Angelus Silesius ist alles logisch unterbaut. Janentzky: Mystik u. Rat. 1922. S. 32, vgl. zu beiden die RE.

da der Eindruck erweckt wird, die Religion werde in Philosophie verfälscht. Sie erweist sich aber als trügerische Führerin zu Gott; denn ewig rät er an dem rätselvollen Urwesen herum. Da entdeckt er in sich selber ein geheimnisvolles Leben und Weben. Dieses dranghafte, unausdeutbare, geheimnisvolle Leben in ihm ist wie ein unaussprechliches Klingen, wie ein rätselvoller Zaubersang:

Jeder, der von Zweifelsqual verwirrt und bang,
Trägt in sich als Rätsel Gottes Zaubersang.[1])

Oder:

Gleiche Tön im Innern hört der Weisen Schar,
Für Verstand und Sinn sind sie nicht offenbar.[2])

Und doch! Trotz aller Rätsel wird der Mystiker jetzt seines Gottes inne. Auf dieser Ebene des Fühlens kommt ihm seine Hilflosigkeit zum Bewußtsein. Doch alle Wünsche fallen dahin, er ist frei und ruhig. Er wünscht, was Gott wünscht. Er hat Frieden und Freude im Innewerden Gottes. So kommt er in der Wirrnis der Welt zur Ruhe im Ewigen, das wandellos bleibt über aller Vergänglichkeit und Unrast des Diesseits.[3])

Auf einer höheren Bewußtseinsstufe[4]) berühren sich der Mystiker und die Urwesenheit auf geheimnisvolle Weise im Seelenkern,[5]) wo das Ich des Menschen mit dem Du Gottes zusammenfällt. Ist doch der Mensch nur ein Scheinwesen, durch Abgrenzungen aus dem Ursein entstanden.[6]) Der Seelenkern ist im Upnekhat, der hier auf das glücklichste mit der Anschauung der persischen Mystiker zusammentrifft, folgendermaßen beschrieben: Gott ist der große Faden, welcher durch das Innerste aller Wesen geht, an dem sie aufgefädelt sind.[7]) Der Kern ist also Gott oder ein Teil von ihm, der in die endlichen Körper der Menschen hineingeliehen ist. Durch ihn erfolgt die Bindung an die Urwesenheit. So offenbart sich das Ursein in reinster Form.

Gunaid führt einen älteren Meister an: Mein Herz erlangte den göttlichen Reichtum für meine übersinnliche Person, sich von meiner Person trennend, und so wurde ich reich, wie es göttlich-reich war,

---

[1]) Tholuck: Blütensammlung S. 78.

[2]) S 89.

[3]) Greßmann: Die hellenistische Gestirnreligion. 1925. S. 28: Die politischen Wirren und blutigen Bürgerkriege hatten überall eine Stimmung des Weltuntergangs, der Götterdämmerung erzeugt, und dadurch zur Weckung des religiösen Sinnes erheblich beigetragen.

[4]) Ibn'Arabi will nur den intuitiven Glauben, der im Herzen sitzt, gelten lassen. Goldziher: Vorl. üb. d. Islam S. 172.

[5]) Neues über ind. Abhängigkeit islam. Geisteslebens. Festg. für Dyroff 1926. S. 99ff. Der sirr ist ein indischer Begriff, vgl. Horten: Ind. Strömung. I. S. 8. Anm. 13. S. 11. Anm. 19 u ö.

[6]) Horten: A. a O. S. 11

[7]) Tholuck: Blütensammlung S. 29. Whinfield: Masnavi. London 1888. S. 100 etwas abgeschwächt. The mosque that is built in the hearts of the saints is the place of worship for all, for God dwells there.

und so haben wir die Vergänglichkeitswelt überwunden, als jene sie überwanden, und sie waren dort, wo wir waren.[1])

Der Kern ist somit wahrhaft unsterblich. Gunaid sagt: Er befindet sich auch jetzt noch und schon im eigentlichen Sinne so, wie er war, bevor er in die Vergänglichkeitswelt eintrat.[2]) So erleben die persischen Mystiker in ihrer Gottesschau das ewige Fortleben nach dem Tode schon hier auf Erden.[3]) So dehnen sie aus dem Wirrsal der Welt und des bannenden Erdhaften die Spanne des Lebens in den Bereich des Alleinen.

Der Mystiker verläßt schon bei Lebzeiten die böse Welt,[4]) es erfolgt eine Annäherung[5]) an Gott, die hemmenden Fesseln,[6]) die ihn an die Welt ketten, werden durchschnitten, die Welt[7]) mit ihren Dingen[8]) liegt hinter ihm im wesenlosen Scheine.[9]) Seine Seele streift den Saum einer übersinnlichen Welt.

Nun beginnt es in seiner Seele zu arbeiten. Gîli sagt: „Die Seele ist das Bewußtsein des Herrn und das Wesen Gottes: durch dieses Ursein hat es in seinem Wesen mannigfache Wonnen. Sie ist geschaffen vom Licht des Attributs des Herrn."

In der Schau erlebt der Mystiker die Urwesenheit, in den Dingen der Erscheinungswelt erfaßt er sie, die Schicht des Welthaften[10]) wird dabei abgestreift. So wird er ein Teil Gottes durch den Seelenkern, der in den Körper hineingeliehen ist.[11]) Wer dieses Göttliche hat,

---

1) Horten: Ind. Strömungen II. S. 102.

2) Geldner: Die Religion der Inder im Religionsgesch. Lesebuch herausgegeben von Bertholet. 1908. S. 212: Wenn hienieden alle Knoten in seinem Herzen aufspringen, dann wird der Mensch unsterblich. Das ist die Lehre der Upanishaden. Horten: Ind. Strömungen II. S. 98.

3) Heiler: Die Mystik der Upanishaden. 1925. S. 39.

4) bis 8) Horten: Ind. Strömungen. II. S. 95f Neues über ind. Abh. isl. Geisteslebens. Festg. für Dyroff. 1926 S. 100ff. Horten: Philolog. Nachprüf. von Übersetzungsversuchen myst. Texte des Hallâg ZdmG. 1928. S. 23—41.

9) Der vita purgativa folgt die vita illuminativa, vgl. Bertholet. Rg. Lesebuch S. 212. Daumengroß ist der unsterbliche Geist, vgl. die Sirrlehre der Sûfis, über den Atman a. a. O. S. 185 oben, vgl. Deussen: Die Elemente der Metaphysik 1913. S. 88. Es ist unmöglich, diese Seelenlehre aus dem Altislam abzuleiten. Hier ist der brahmanische Einschlag deutlich

10) Der Welt kommt kein eigentliches Sein zu.

11) Das Heilige, das der Mystiker jetzt erlebt, zieht seine Kreise um alles, mit dem er in Berührung kommt. So wird eine Melonenschale, die Abû Sa'îd wegwirft, als frommes Gedenkstück für teures Geld verkauft. Wenn das Heilige in den Bereich des Unheiligen tritt, wird es geweiht, so wird der Friedhof von Nasa ein hilfreicher segenspendender Ort voll schirmender Heiligkeit in Notzeiten. Das Heilige steigert die Kräfte eines Menschen in geheimnisvoller Weise, so daß er Wunder verrichten kann, ja sogar imstande ist, die Gedanken fremder Menschen zu lesen. Es ist, als ob das Heilige ihnen Macht gäbe über ihre Feinde. Das Volk ahnt die geheimnisvollen Mächte, die den Sûfis innewohnen, und strömt ihnen in Massen zu, Reiche geben ihnen ihr Vermögen. Ja, die Heiligkeit dieser Männer gestaltet sogar das islamische Hochziel um, nicht mehr der Glaubenskämpfer ist das Ideal, sondern der Mönch, vgl. Nicholson: Studies in Islamic Mysticism S. 18ff. S. 32. S. 38. Von Hallâg werden Speisungswunder berichtet. Dozy: Het Islam. S. 218.

lebt das Leben in und mit Gott, wer es nicht hat, ist ein Tier.[1])

Mit wolleverstopften Ohren[2]) hört nun der Mystiker die Quellen seines Inneren rauschen.

„Wasserwell ist Rausch in Gott und Untergang[3]).“ Als man Abû Sa'îd fragt: „Was ist Lauterkeit?“ erwidert er: „Der Prophet[4]) hat gesagt, daß Lauterkeit ein göttlicher Wesenskern im Herzen und in der Seele des Menschen ist; dieser Wesenskern ist der Gegenstand des Anschauens Gottes. Dieser Urgrund ist eine Gabe göttlicher Gnade, nicht erworben durch die Tätigkeit des Menschen. Zuerst erweckt er Not und Sehnsucht und Kummer im Menschenherzen; dann sieht er diese Not und den Kummer an, und in seiner Güte und Gnade legt er in sein Herz eine Geistesgabe, die verborgen ist vor der Kenntnis der Engel und Propheten. Diese Gnadengabe ist der Wesenskern Allahs genannt, und das ist Lauterkeit.“[5])

Gott ist dem Mystiker eins und alles. Kein „Er“ besteht in der außergöttlichen Welt, außer es ist übereinstimmend[6]) mit dem einzigen „Er“.[7]) Denn meine Person, mein Ich ist Er, oder Er ist mein Ich.[8]) So kann Bistâmî ausrufen: „Lob sei Mir.“ Hallâg muß für sein Wort: „Ich bin Gott!“ die Dulderschaft auf sich nehmen. Welch ein starkes Erleben muß das sein, wenn er das Grauen des Leidens dafür auf

---

1) Asraru'l-tauhîd S. 385 Z 3. Dieses Göttliche im Menschen ist auch ein Herzstück der deutschen Mystik, vgl. Pahnke: Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten ARW. 1925. S. 15ff. S. 252ff. Sirr erscheint bei Ibn'Arabi als das Edelste und Feinste des rein menschlichen Geistes. Nyberg: Kl. Schriften des J. A. S. 137. Ihm gegenüber versagt der nüchtern rechnende Verstand, so spricht Lask geradezu von einem Sündenfall des Erkennens. Lask: Die Lehre vom Urteil. 1912. S. 173f.

2) Tholuck: Blütensammlung. S. 64, fast wie bei Luther: Sihe in nicht mit den augen an, Sed stecke die augen jnn die ohren. Weim. Ausg. 45/207.

3) Tholuck: A. a. O. S. 65. Diese Versenkung morâkabah entspricht der indischen dhyana, vgl. v. Kremer: Gesch. der herrsch. Ideen des Islam 1868 S. 78, dhanasamahita ist der höhere Bewußtseinszustand der Yogameditation, Beckh: Buddhismus 1919 I S. 33.

4) Die Sûfis hatten zum Qoran etwa dieselbe Einstellung wie Origenes zur Bibel, vgl. Harnack: D. G. I 1909. S. 661. 665. Die Sûfis deuten in die Suren die brahmanische Alleinslehre hinein, das kann natürlich nur auf den Schleichwegen einer zügellosen Umdeutung geschehen.

5) Nicholson: Studies in Islamic Mysticism. S. 51.

6) Schopenhauer würde sagen: verzwillingt = identisch.

7) Es fehlt bei den persischen Mystikern der Mittler; daher hat der Sûfismus keine kirchenbildende Kraft wie etwa das Christentum, die darin begründet ist, daß die Berührung mit Gott nur durch die Vermittlung eines religiösen Mittlers erfolgt, dessen religiöse Sendung sein Dasein überdauert. Sucht man dem Begriff dieses Erlebens näher zu kommen, so gemahnen die Worte der Mystiker alle an brahmanische Wendungen, denen die plotinischen ähneln, vgl. Heiler: Das Gebet 1921. S. 254 u. 525, wo die Upanishadstellen verzeichnet sind. Über Tat tvam asi schön Oldenberg: Buddha 1921. S. 33. Horten: Ind. Strömungen II. S. 108ff. So ergibt sich: sirr-âtman-Urwesen. Vgl. noch Goethes Gedicht: Die Geheimnisse. Goethes Denken ist plotinisch bestimmt. vgl. Koch: Goethe und Plotin, Kronenberg: Die All-Einheit 1924, Schulz: Plotins Theodizee 1920, Koch: Schillers philosoph. Schriften u. Plotin.

8) Kitâb al-Tawâsîn ed. Massignon I. 14. II. 5. III. 8. 9. 11. u. ö.

sich nimmt.[1]) In dem von unbekannter Hand stammenden Ohnekopfbuch findet sich auch der Kehrreim: Ich bin Gott.[2])

Im Leid des Lebens, in den göttlichen Prüfungen,[3]) gehört es zu den Kennzeichen der göttlichen Gnade, daß man die Einheit[4]) erlebt. Das eigene Sein geht dabei zu Grunde: Gott erfaßt dich mit den Zangen, zerschneidet dich mit der Schere der Allmacht, indem er die Schicksalsentscheidungen Stück für Stück zur Ausführung bringt, während du ihm dankst und ihn lobst.[5])

Hier erlebt der fromme Waller zu Gott das Leid des Lebens als göttliche Beurkundungen, er sieht sie alle unter göttlichem Gesichtswinkel. Hier erwächst aus der Einung mit Gott sein sittliches Heldentum, das in engster Verbindung steht mit dem christlichen Stillesein in Gott.

Um das Hochziel der Einung kreisen die Gedanken der Sûfis in mehrfacher Abwandlung. Durchaus christliche Färbung trägt das Gedankenerlebnis Dû-n Nûns.[6]) Die Einheit besteht darin, daß du folgendes erkennst: „Die Allmacht Gottes erstreckt sich auf die Dinge, ohne daß damit sein Handhaben mit dem Stoff gegeben wäre.“[7])

---

1) Jedoch werden auch politische Gründe eine Rolle gespielt haben. Er wird beschuldigt, in geheimer Verbindung mit den Karmathiern gestanden zu haben, die neun Jahre später Mekka plünderten und den schwarzen Stein raubten, auch trat er gegen die Wallfahrt auf, Nicholson: The Idea of Pers. in Sûfism, S. 27. Sein Martyrium, Passion I S. 292ff., vgl. das pers. Kleinbild aus dem 16. Jahrhundert in Massignons: Essay sur les origines 1922.

2) Pizzi: Storia della literat. persiana I S. 221. Vgl. zum Identitätsverlust Buber: Ekstatische Konfessionen 1909 S. 3f. Es ist die Subjekt-Objekteinheit, die auch Samkara hat, vgl. mahavakyani der Upanishaden. Aruni unterrichtet seinen Sohn Svetaketu mit Sätzen, die Hallâgs Gedanken genau widerspiegeln. Vgl. Bertholet: Rg. Leseb. S. 181 ft., dazu Heiler: Die Mystik in den Up. S. 36ff. Nicolaus von Cues prägte für die Ich-Dueinheit die Formel: principium coincidentiae oppositorum, vgl. Hamanns Brief an Herder: Jordani Bruni principium coincidentiae oppositorum ist in meinen Augen mehr wert als alle Kantische Kritik (Hamanns Schriften Bd. 6, S. 301). Vgl. Otto: Westöstl. Mystik S. 93. Hallâg war Perser, daher seine Verwandtschaft mit Samkara. Wie hätte auch ein Arier von der Bildung des Hallâg sich zu der minderwertigen Religion Mohammeds finden können? Vgl. Simmel: Die Religion 1912 S. 32. Über die Personenvertauschung bei den Maskentänzen der Südseeinsulaner vgl. Thurnwald: Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern 1913 S. 103.

3) Horten: Ind. Ström. II 35f.

4) Ebenda S. 117ff. Die geläufigen Wörterbücher der arabischen Sprache umschreiben den Bedeutungsbereich viel zu eng, weil in den Begriff tauhîd Bedeutungen hineingegossen sind, die dem Altislam nicht bekannt waren.

5) Wir dürfen Psalm 73 und Hiob nicht vergleichen, weil sie auf anderer Bewußtseinsebene liegen; passen dürften etwa die Fioretti des heiligen Franz oder das Leidensgedächtnis der dänischen Gräfin Utfeld. Eckhart: Das Leid ist das schnellste Pferd zu Gott. Auch Ibnu'l-Fârîd segnet das Leid, vgl. Nicholson: The Idea of Pers. S. 55.

The prayers of those free from pain are dull and cold,
The prayers of the sorrowful come from burning hearts.

6) Dû-n-nûn +859 Quschairi 148/13, vgl. Horten: Bistâmi. Festg. für Jacobi 1926 S. 399f., Nicholson: The Id. of Pers. S. 10.

7) Also eine creatio ex nihilo.

Indisch gefärbt ist wieder das innere Erleben Bistâmis. Ihm ist die Einung mit Gott ein „Verlorengehen“; die Grenzen, die das Einzelwesen vom anderen trennen, fallen dahin, und so versinkt er im Ursein.[1])

Im Innewerden der Einung mit dem Urwesen bestehen keine Geschöpfe mehr, sie sind Maya, bloßer Schein; Gott besteht allein.[2]) Schibli sagt: Der Tauhîd ist nur für den echt, für den dessen Behauptung zugleich seine Verneinung darstellt. Keiner hat die Düfte des Tauhîd jemals eingesogen, der sich die Einung begrifflich vergegenwärtigt. Daher ist die Einung tiefstes Schweigen.[3]) Das Beseligende liegt nach dem Abstreifen der Erscheinungsschicht in der Einung des Seelenkerns mit dem Ursein.[4])

In dem Erlebnis der Seinseinheit schwindet jede Empfindung für die Außenwelt. Denn alles geschöpfliche Leben[5]) gehört ja dem Schein an, wahres Sein kommt ihm gar nicht zu. Wenn der Sufî die Einheit erlebt[6]), so ist er nicht Träger dieser Handlung; sondern er erlebt Gott als den Träger dieser Tat. Von dem Ureinen geht dieses Bekenntnis aus, ihm allein gebührt das Ich. Das Wesen des Einsseins ist das Vergessen des Tauhîd.

Demutsgefühle beherrschen hier den Mystiker. Er vergißt das selbstgefällige Betrachten seiner Einung, wenn er deren inne wird. Er erlebt von neuem, daß Gott das Einssein innewohnt, als er in seinem vorweltlichen Sein die Bestimmung erhielt zum Einheitsbekenntnis. Träger dieser Handlung ist und bleibt aber Gott. In der Tiefenschicht

---

[1]) Horten: Bistâmi a. a O. S. 400, vgl. Kitâb al — luma' S. 31. Ähnlich sagt Katharina von Genua von der Seele: le pare essere immersa in una mare di ultissima pace, vgl. v. Arseniew: Mystik der orthodoxen Kirche. Südd. Monatshefte Okt. 28 S. 37 Anm. 2, vgl. Levasti: Italien. Mystik, ebenda S. 35. Über Fenâ und Nirwana vgl. v. Mülinen Türk. Bibliothek XI S. 70. Vgl. Oltramare: L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I (Annales du Musée Guimet. Bibl. d'études T. XXIII S. 116. Connaître intellectuellement Brahman, c'est un propos absurde; car toute connaissance suppose une dualité, puisque dans toute connaissance il y a le sujet qui connaît et l'objet qui est connu.

[2]) De Sacy: Not. et extr. S. 291. Le but auquel tendent les sofis, comme tous les mystiques, c'est une union parfaite avec Dieu, ou plutôt une sorte d'absorption de leur individualité dans la divinité.

[3]) Vgl. Weigel: Vom himmlischen Jerusalem in uns Cap. VIII. Dies ist das dunkle Schweigen, in dem sich alle Liebenden verloren haben. Ruysbroek: Die Zierde der geistlichen Hochzeit III Cap. 6 Es ist der Zustand duldender Hinnahme der göttlichen Eindrücke. Les mystiques reviennent constamment sur le caractère passif de leurs états . . . . . cette passivité est un élément essentiel du mysticisme, Delacroix: Études d'histoire et de psychologie du mysticisme 1908 S. 355. Dionysius Areopagita: De mystica theologia K. 1 spricht von dem überhellen Dunkel des göttlichen Schweigens. Vgl. Casel: De philosophorum Graecorum silentio mystico. Meinstu, o armer Mensch, daß deines Munds geschrey der rechte Lobgesang der stillen Gottheit sey? Cherubim. Wandersmann I 239.

[4]) Horten: Strmgn. II S. 13, 40 Anm. 80.

[5]) Horten: Ind. Ströme. II S. 117.

[6]) Über die verschiedenen Begriffe der Einheit, vgl. Horten: A. a. O. S. 1 f, 112ff u. ö.

ist nur der Ureine[1]) es, der Träger des Einheitsbekenntnisses ist, in der Erscheinungswelt sprechen es viele aus.

Der Gegenpol des Demutsgefühls ist ein Hochgefühl, bei dem das Ichgefühl durch eine bis zur Selbstvergötterung gesteigerte Ichbewertung ersetzt wird. So vergöttlicht Hallâg sein Ich, weil er beim Ringen nach Gott vergöttlichenden Widerschein auf sein Ich fallen fühlt.

Anknüpfend an den Hadithspruch, der Weg und Ziel des sûfischen Heiligen zusammenfaßt: „Der Diener kommt mir mit überpflichtigen guten Werken immer näher, bis ich ihn liebgewonnen habe; und wenn ich ihn liebgewonnen habe, bin ich sein Gehör, mit dem er hört, und seine Sehkraft, mit der er sieht," führt Ibn'Arabi[2]) aus: Wenn die Gottheit Hören und Sehen ist, wie könnte ihm da etwas verborgen sein? Und der, dessen Zunge die Gottheit ist, wie könnte seine Zunge je ausgeschöpft werden. Wenn die Gottheit das Hören und Sehen ist, sollte sie nicht befähigt sein, sich selbst und andere zu regieren?

Aus schweren inneren Kämpfen der Lehrsäle geht dieses Gedankenerlebnis der persischen Mystiker hervor. Gunaid berichtet hierüber: „Seit zwanzig Jahren wurde der Teppich der Einheitslehre zusammengefaltet, und die Menschen stritten nur noch über seinen Rand "[3])

Sobald der Ureine durch Schau erlebt wird, ist die Einung erreicht. Daher gibt es nur ein plötzliches Einssein mit Gott, nicht eine langsame Vereinigung.[4])

---

[1]) Hier könnte man fast sagen, die Sûfis verträten den Psychomonismus, etwa im Sinne von Verworn und Ziehen, vgl. Verworn: Naturwissenschaft und Weltanschauung 1904. Der Monismus der persischen Mystiker ist unanfechtbar. Pizzi: Storia della lit. pers. I S. 231. La multiplicità apparente della cose .... e una nell' essere universale ed assomigliata all'aparente cerchio di fuoco che fa un carbone acceso, mosso velocemente in giro, vgl. Deussen: Die Geheimlehre des Veda S. 205, wo dasselbe Bild begegnet.

[2]) Nyberg: Kl. Schriften des Ibn 'Arabi. Hier klingt der Gedanke vom Pol, qutb an, hierzu gehört der Logos, der Gottmensch des Hellenismus, vgl. Schaeder: Die isl. Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, ZdmG. 1925 S. 192ff. Nicholson: Studies in Isl. Myst. S. 77ff. Grimme: Der Logos in Südarabien in der Nöldecke Zeitschr. I S. 453ff. Über den Pol des marokkanischen Sûfismus vgl. Fischer: Der große marokkanische Heilige 'Abdesselam ZdmG. 71 (1917) S. 207. Über den Wali und Logos vgl. Nicholson: The Id. of Pers. S. 44—47. Vgl. Horten: Ind. Ström. II S. 50ff. Horten: Philosophie des Islam 1924 S. 156ff.

[3]) Horten: Bistâmî in Festg. zu Jacobis 75. Geburtstag 1926. S. 397ff.

[4]) Miguel: Asin Palacios: La psicologia según Mohidin Aben-arabi 14. Congrès intern. d'Orientalistes. Alger 1905. S. 126: Es condición esencial del éxtasis, dice en otro lugar que sobrevenga de improviso al corazón, repentinamente, de una manera brusca. Algunos creen que el éxtasis es el resultado de la afflicción ó tristeza del alma; pero no hay tal, porque es un fenómeno psicológico caracterizado por la inconsciencia que debe ser tenido como un don gratuito de Dios y no como un estado adquirido por esfuerzo personal. Die Schau bleibt also letztlich immer Gnade. Die Vereinigung ist plötzlich, nicht etwa eine langsame unio transformans.

Auch in der Musik erlebt der Sûfi, daß Ton und Melodie eins sind.[1]) So ist sein religiöses Erleben ein sichtbarliches Innewerden des Glaubens, daß Heil und Dasein vereinbar sind, daß das Bedingte durchdrungen werden kann vom Unbedingten.

Der Augenblick des Erlebens der Gottheit, der aus den rätselvollen Urtiefen aufsteigenden Schau, ist Kern und Stern der sûfischen Lehre, ein Erleben voll Glut und heißer Innigkeit. Nur Gott will der Mystiker haben, alles andere ist für ihn eitel.[2])

Er erlebt die Erhebung der Seele zu Gott auch als Reise.[3]) Ein Erlebnis, das in den inneren Erlebniszuständen begründet sein mag. Dabei ist der Gegenstand der religiösen Sehnsucht nicht an einem bestimmten Punkt der raumzeitlichen Welt gedacht, wenn die religiösen Urkunden diese Ansicht auch nahezulegen scheinen.[4])

So schildert Sanâ'i die Reise des erleuchtungsuchenden menschlichen Geistes durch alle Bezirke der körperlichen und geistigen Welt. Ein Führer gesellt sich ihm zu in Gestalt eines lichtstrahlenden Greises, es ist die vernünftige Seele selber. Er führt Sanâ'i durch alle vier Elemente, die sinnbildlich als traumhafte Städte geschildert werden. Sanâ'i zeigt ein schauriges Bild, das an das Grauen der Danteschen Hölle gemahnt.[5]) Im tiefen Dunkel kriecht hier ekles Getier umher, Vipern, Molche und Skorpione. Grausige Geschöpfe bevölkern die Räume, die ewig vom Licht ausgeschlossen sind, furchtbare Sinnbilder tierischer Gier und Gelüste. Nach und nach lichtet sich das Dunkel, die Wanderer erreichen die strahlenden Gefilde der Urvernunft[6]) und gehen auf dem Wege der Erkenntnis weiter. An der Grenze des Reiches der Tarîqât verläßt der Führer Sanâ'i, da ja die Seele in diesem Reiche, wo nur der reine Geist zu gebieten hat, machtlos ist. Sanâ'i setzt

---

[1]) Pizzi: Storia della poes. pers. I 1894 S. 220 sagt von 'Attar: l'anima ardente del poeta, trabocante d'amore, anelante come ad una patria lontana, da lungo tempo abbandonata, a cui, alle fine, é pur certo di poter giungere, vgl. Otto: Westöstl. Mystik, S. 210; Karrer: Mystik und Dogma in Südd. Monatshefte 1928, Oktoberheft. Jene Einheit, wo alle Gegenstände in Harmonie in einer höheren Synthese aufgelöst sind, wo die Melodie als ein Ganzes wahrgenommen wird (Görres), vgl. Görres: Die christl. Mystik 1836. 5 Bde. Eine Auswahl gab Bernhart 1927 heraus. Die Mystik ist gefühlsmäßig und lehrhaft zugleich. Ganz ist das Gefühlsmäßige überwuchert vom Verstandesmäßigen in der jüdischen Mystik. Südd. Monatshefte, Okt. 1928, Die Mystik im Judentum, S. 39. Es ist mystische Geometrie nach dem Muster Gen. 14/14, vgl. Gunkel z. St.

[2]) E. J. W. Gibb Memorial New Series IV 2. Mathnawi Books I and II 1926, transl. by Nicholson, S. 212 Everything except Allah is vain.

[3]) Zum Ausdruck Reise vgl. Angelas da Foligno: Itinerario della Mente in Dio, Molinos: Guida spirituale und Schefflers: Cherubimischer Wandersmann.

[4]) Hallâg nennt Gott el-Haqq, dem er die halq gegenüberstellt, was aber keineswegs als Zweiheit zu fassen ist, da die Geschöpfe ja der Mayaschicht angehören, wie der ganze Kaun vergängliches Sein der raumzeitlichen Welt bedeutet, Horten Ström. II, S. 94ff. Es bleibt also bei dem Alleinsein Gottes S. 84ff.

[5]) Auerbach: Dante als Dichter der irdischen Welt. 1929. S. 178ff.

[6]) Horten: Ind. Ström. II, S. 99, Anm. 221.

seine Reise allein fort und gelangt schließlich ins Gebiet der Einung (Tauhîd) mit Gott, wo er mit dem Logos in der Gestalt des Propheten Mohammed zusammentrifft.[1])

Hasan von Basra schreibt man das Wort zu: „Die Seligen sollen während siebenmal hunderttausend Jahre in Verzückung verweilen und durch das Anschauen seiner Schönheit, durch die Vereinigung verschlungen werden."[2])

Angesichts des Todes ruft Hallâg: „Der Anteil des in Minnerausch Versunkenen ist das Alleinsein[3]) des Ureinen." Das völlige Aufhören des eigenen Selbst ist sein höchstes Erleben, ein Zustand der Entselbstung, ein schauendes Erfassen[4]) der Hintergründe der Welt, in dem die Besonderung des Einzelwesens verschwindet und die Bewußtseinsinhalte des Entselbsteten untergehen im Urgrund des Seins. Teil zu sein, ist für den Mystiker unerträglich.[5])

Und was sieht der Mystiker?

Einige Sûfis behaupten, bei der Gottesschau farbige Lichterscheinungen[6]) wahrgenommen zu haben. Jedoch lehnen alle ernsten My-

[1]) Berthels: Grundlinien der Entwicklung des sûfischen Lehrgedichts. Islamica, 1927, S. 18ff. Das können nur Erlebnisse des Geistkörpers sein, vgl. Heiler: Die buddhistische Versenkung, 1922, S. 82, Anm. 224. S. 87, Anm. 298

[2]) Dozy: Het Islamisme, S. 211. Das höchste Erleben ist aber immer nur Gnade. Der Verstand ist dabei ausgeschaltet. Dozy nennt es geestverruking, vgl. Sprenger: A Dictionary of technical terms. Calcutta 1862. S. 74.

[3]) Horten: ZdmG 1928, S. 25, Anm. 1.

[4]) Plotin Enn. VI. 9. 12 meint: Vielleicht kann man es gar nicht einmal ein Anschauen nennen, es ist eine andere Art des Sehens, eine Entrückung, eine Vereinfachung, eine Erhöhung, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe. Es ist das höchste Streben nach Vereinigung, um wo möglich zu schauen, was im Heiligtum ist. Doch auch wenn man sehen könnte, wäre nichts vorhanden. Durch solche Gleichnisse suchen die weißen Propheten anzudeuten, wie Gott geschaut werden könne, und der weise Priester, der die Andeutung versteht, kann wirklich, wenn er bis ins Heiligtum vordringt, eine wahrhaftige Anschauung erlangen. Vgl. Râbi'as Bitte an Gott, sie seine ewige Schönheit schauen zu lassen, Tedhkiret el Ewlija I 73,5. Über das schöne Gespräch über Liebe und Haß vgl. ebenda I, S. 67. Vgl. auch meine Hellenistischen Mysterienreligionen 1927, S. 27ff., wo weitere Quellen zur Frage angegeben sind. Vgl. Heiler: Die buddhistische Versenkung, S. 9. Die dreistufige Gliederung hat Plotin und Dionysius Areopagita, vgl. S. 10 und S 70, Anm. 36.

[5]) Hunzinger: Hauptfragen der Lebensgestaltung 1918, S. 100.

[6]) Fleischer: Über die farbigen Lichterscheinungen der Sûfis ZdmG. 1862, S. 235ff. Die farbigen Lichterscheinungen spielen bei Steiner eine große Rolle. Er und sein Kreis (Geyer, Rittelmeyer) sind spiritualistische Metaphysiker. Der Geist des Menschen ist ewig, er wird nicht nur den Tod überdauern, er ist auch vor Geburt und Zeugung vorhanden gewesen. Hier liegen starke Anklänge an die Gedanken der persischen Mystik vor, die Erklärung hierfür liegt darin, daß Sûfis und Steiner auf indische Quellen zurückgehen. Joh. Müller im 20. Band der grünen Blätter 1918 hat Steiners Ansichten scharf verurteilt, vgl. noch Kerler: Die auferstandene Metaphysik 1921 und Dessoir: Vom Jenseits der Seele, 1916. Beide beleuchten die Niederungen dieser Metaphysik. Merkwürdige Beispiele von Farbenschau gibt Dyroff: Einführung in die Psychologie, 1917, S. 69ff. Man denke ferner an die westfälische Dichterin Droste-Hülshoff, vgl. Zurbousen; Das zweite Ge-

stiker die Einmischung eines sinnlichen Elementes in den reinen Geistesäther des Sûfismus ab, ja sie sehen darin einen Abfall von der Reinheit desselben.

Al-Schibli warnt: „Achte nicht auf jene Lichter! Sie sind eine Verschleierung des Seienden an sich und das Hauptmerkmal des Standpunktes der Anbeter des Sinnenscheins. Der aber, welcher bleibend in Gott untergeht, gelangt zu dem eigentlichen Zustand der sûfischen Geisteshelden.

Der Waller nach dem Ziel durchdringe sich mit der Überzeugung, daß das ewige Urlicht völlig farblos ist und keine von jenen sieben Farben hat, welche an den Lichtern auf den äußeren Umhüllungen der sieben Läuterungsstufen erscheinen, nämlich schwarzgrau, blau, karneolrot, weiß, gelb, glänzendschwarz und grün.

Ebenso wird das Urlicht vermöge seiner Reinheit und Göttlichkeit weder in mond- noch sonnenähnlicher, noch in anderer dem menschlichen Geiste wahrnehmbarer, sei es in ursprünglicher oder symbolisch-sinnlischer Gestalt, sichtbar. Was auch immer der Mensch mit dem körperlichen Auge schauen und mit dem Auge des Geistes erkennen mag; Gott ist über all dies erhaben."

Das Gotterleben ist aber öfter mit Farben- oder Lichterscheinungen verbunden. Es zeigen sich blitzende Lichter, die aufglänzen und wieder verschwinden wie das Wetterleuchten, anderen zeigt sich ein stärkeres blendendes Licht, das mehr einem grellen Blitz gleicht. Dazu gesellen sich geheimnisvolle Töne, wie das Rollen des Donners, oder der Mystiker vernimmt ein Brausen im Kopf. Dann wieder zeigt sich sanftes Licht, das mit körperlichem Wohlgefühl verbunden ist, etwa dem vergleichbar, das man empfindet, wenn man im Bade mit lauem Wasser übergossen wird. In anderer Form zeigt sich das Gotterleben wieder bei Hallâg. Im „Zustande"[1]) funkeln die Augen, die blutunterlaufen sind, wie Feuer.[2]) Von Ibnu'l-Fârid wird berichtet: „Wenn er dem feierlichen Hersagen von Versen und Gesängen lauschte, erstrahlte sein Antlitz in Schönheit, und Schweiß troff von seinem Körper."

Durchaus vom Lichtgedanken ist das Gotterleben Suhrawardis[3]) beherrscht. Gott ist ihm das Licht der Lichter, er ist aber gleichzeitig verhüllt durch die Macht seiner Erscheinung.

---

sicht, 1908. Fechner: Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Inselbücherei Nr. 187, S. 18ff.

[1]) hâl.

[2]) Massignon: Quatre textes inédits, 1914, S. 51. Das Gotterlebnis ist in seinen Wirkungen verschieden. Bei Franciscus ist es Dulden, vgl. Beyer: Der heilige Franziscus, Fragmente, Dokumente und Legenden. 1926, S. 134 bis 137. Dazu Bertholet: Religionsgesch. Lesebuch, S. 226f. Dem Pykniker Luther ist es „Freud' und Wonne". 'Attâr nennt sich sogar gebr., vgl. Berthels: Un commentaire sur un ghazel d' 'Atter. Comptes rendues de l'Académie de Sciences de Russie, 1924, S. 188. 'Attar fühlt sich also als Zoroastrier, dem die Haomabegeisterung durchaus vertraut war.

[3]) Von Kremer: Gesch. d. herrsch. Ideen des Islam, S. 90. Ibn 'Arabi meint, der Verstand sei reines Licht, der Stoff reine Finsternis, und die Seele

Das Leben der Religion ruht bei den Sûfis auf der Überschreitung der Grenzen, die durch die fleischlichen Schranken gesteckt sind. Bei diesem Überschreiten der Ichgrenze erlebt der Sûfi sein höchstes Glück.

Die sûfische Idee des Fenâ, der Auflösung und Vernichtung der äußeren Seinsschicht, entspricht ungefähr dem indischen Nirwana.[1]) In diesem Zustand schwindet das äußere Selbst, das seinem Wesen nach nur Schein ist, und versinkt in das Nichtsein zurück. Der Seelenkern vereint sich mit dem Ursein. Die Erscheinungswelt ist nur ein Echo, ein Widerschein, ein Zufälliges, ein wenig Wechselndes. Hiervon muß sich der Mystiker lösen, wie sich Abraham löste von der Verehrung der Schar des Himmels, er muß vordringen wie Moses auf dem Berg Sinai, bis er den Berg seiner Erscheinungswelt vernichtet sieht bei der Annäherung der göttlichen Herrlichkeit.[2]) Hienieden in der Diesseitswelt sind wie in einen Spiegel die verschiedenen Eigenschaften des Seins zurückgeworfen. Wenn aber der Sûfi seine Daseinsform abgestreift hat, dann ist das Licht ihm enthüllt, wie eine geistige Erleuchtung strahlt es in seiner Seele. Wer sich in seinem Nichtsein erkannt hat, in dem wird die Erkenntnis von dem Ursein geboren. So wird der Sûfi dem göttlichen Seinsbereich eingegliedert. Die beschränkende Stofflichkeit[3]) fällt dahin. Der Seelenkern und die Erkenntnis bleiben. Dieser heilige Zustand[4]), unfaßbar und unsagbar, ist das höchste Erleben: „Es findet statt, wenn das Zeitliche sich dem Ewigen zugesellt, und du nichts siehst als Allah, wenn du zur Über-

---

halte zwischen beiden die Mitte; damit gehören die Fachausdrücke die weiße Perle, der grüne Smaragd, und die schwarze Materie zusammen. Nyberg: Kl. Schrft. d. Ibn 'Arabi, S. 150, meint hier gnostischen Dualismus annehmen zu müssen. Zu Suhrawardi vgl. Horten: Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, 1912, Abh. zur Phil u. ihrer Geschichte, XXXVIII.

[1]) Das Nirwana ist aus dem Brahman erwachsen. Es ist einerseits Vernichtung, andrerseits ein jenseitiges Ewiges, so die Upanishaden und die Neu-Platoniker, die es als Sein, summum bonum bezeichnen, während der Buddhismus diese Bezeichnung vermeidet, vgl. Oldenberg: Buddha 1921 S. 326ff. De la Vallée Poussin: Opinion S. 107f, 161: Nirwana est souverain bien, un idéal indéfinissable, un idéal lointain, le but suprême, la fin derrière très difficile à obtenir, calme et bien suprême. Vgl. Heiler: Die buddh. Versenkung S. 84, Anm. 246.

[2]) Whinfield: Gulshan i raz. The mystic rose garden 1880 S. XIff.

[3]) Das Zufällige, Wechselnde. (Akzidentien) ist nur eine unwesentliche Kleinigkeit am äußersten Rande des reinen Seins. Nazzam (+845), ein kühner, aber nicht folgerichtiger Denker, hat die von den Stoikern entlehnte Lehre von den Akzidentien heillos verwirrt. Über den Einfluß des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern ZdmG. 1903, Horwitz. Vgl. Horten: Ström. II S. 37.

[3]) Horten: Ebenda S. 69. Die Stofflichkeit, der Leib, ist nur leere Form, der kein reines Sein zukommt. Dieser Scheinleib wird getragen von der Ursubstanz. Haikal ist vielleicht ein harrânischer astrologischer Ausdruck, vgl. Horten: Strmgen. II S. 107. S. 246. Vielleicht liegt in Haikal ein sumerischer Begriff vor, vgl. Meißner: Die Keilschrift 1913 S. 94 é-gal-Palast. Zur Erscheinungswelt vgl Horten: Ebenda S. 95ff.

[4]) Die dieses Erleben umschreibenden Begriffe erläutert Horten: Strömungen II. S. 6. 8. 13 u. ö.

zeugung gelangst, daß es außer Allah garnichts Seiendes gibt, wenn du erkennst, daß du selbst Er bist, daß du Ihm völlig gleich bist, daß es nichts Seiendes gibt außer Ihm."[1])

Dieses höchste Erleben ist aber bedingt durch Übungen, die in mehreren Graden durchlaufen werden müssen, ehe sie das höchste Ziel erreichen.[2]) Der Weg durch all diese Grade ist schwer und mühevoll. Die Seele des Wallers treibt eine Unruhe, die erst ihre Lösung findet, sowie die Seele eingetreten ist in das Land der Urwesenheit. Diese Wanderung kleiden die Sûfis in das Bild vom Zuge der Vögel zum Berge Kaf, wo Simurgh, das Bild des Urseins,[3]) ja der Ureine thront. Zahllose Vögel sinken ermattet zu Boden, ehe sie ihr Ziel erreicht haben. Nur dreißig von ihnen erreichen das Ziel. Zum Lohne für die erduldeten Beschwerden verschmelzen sie mit Simurgh;[4]) denn er ist die Liebe.

Auch diese Vogelgleichnisse[5]) sind nur schwache Nachklänge des tiefen unaussprechlichen Erlebens bei der Schau des Urwesens; denn dieses Erleben ist auch durch gelehrte Erklärungen über das Auge, das es geschaut, und über das Herz, das es empfunden, nicht einzufangen. Weiß doch auch der Trunkene später nichts von seinem Rausch.

Wenn diese Gottesschau erlebt wird, ist alle ruhige Überlegung ausgeschaltet. Als einst ein Sûfi den Vers hersagen hört:

„In der Minne zu Dir zog ich zu einem Halteplatze,
Bei dessen Betretung die Sinne sich verwirren."

gerät er in Verzückung und läuft auf ein Feld, auf dem die Stoppeln von abgemähtem Schilfrohr stehen, die wie Messer schneiden. Da dieser Seelenrausch lange dauert, läuft er die ganze Nacht umher bis zum Morgen, und die Stoppeln zerschneiden ihm die Füße. Wenige Tage darauf stirbt er.[6])

---

[1]) Hier wird das Alleinsein der ewigen Seinsschicht, des Urseins, erlebt. Horten: ebenda, S. 84f.

[2]) Genau beschreibt diese Grade, die der Sûfi durchläuft, Miguel Asin Palacios: La psicologia según Mohidin Abenarabi. 14. Congrès international d'Orientalistes Alger 1905 Langues musulmanes. Paris 1907, S. 129ff., vgl. noch Nicholson: Studies in Islamic Myst. S. 51.

[3]) Die Vogelallegorien sind bei den Sûfis oft angewandt worden, vgl. Berthels: Grundl. der Entwicklungsgeschichte des sûfischen Lehrgedichts in Persien. Islamica 1927, S. 1 ff.

[4]) Simurgh bedeutet dreißig Vögel, Bergé: Dictionnaire persan-français 1920, S. 231. Simurgh nennt er oiseau fabuleux. Ueber das Reisen vgl. Horten: Strömungen II, S. 8.

[5]) Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens 1818, S. 140 ff. Garcin de Tassy: Mantic Uttair ou le langage des oiseaux 1853. De Sacy: Les haleines de la familiarité in Not. et extr. S. 306 ff. Vgl. Browne: Lit. hist. of Persia 1906, S. 513 ff.

[6]) Vgl. von Kremer: Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islam, S. 86 f. Und doch gilt auch von diesem armen Waller auf dem Wege zum Licht das Wort Pizzis: Storia della poesia persiana I, S. 194. Cosi l'estasi temporanea faceva antivedere e presentire la dolcezza infinita dell' assorbimento ultimo in Dio. Ähnlich äußert sich Miguel Asin Palacios: La psicologia según

In diesem Erleben liegen die Grundlagen eines Wissens um Gott, das unabhängig ist von allen Sinnen. Es erhebt sich die Frage, ob hier wirklich eine Berührung mit Gott stattfindet. Zweifler könnten behaupten, all das sei Betrug, die Erlebnisse würden nur auf die Bildwand der eigenen Seele zurückgeworfen, auf der die Sehnsucht nach Gott, ihre Träume und Gesichte vorübergleiten, und das eigene Licht ihres Inneren sei. Somit würde der Wanderer zum Ureinen nur sein eigenes Selbst schauen.

Wenn wir aber die Schriften der persischen Mystiker immer wieder neu befragen, so sind sie fast alle darin eins, daß sie in der Verzücktheit eine Berührung mit dem Urwesen erlebt haben, die beseligend, undeutbar, unbegreiflich und unaussprechlich ist.

Bis jetzt gilt diese Wirklichkeit außerhalb eines menschlichen Beziehungszusammenhanges nicht als vorstellbar. Wenn aber diese Gegenstandswirklichkeit besonders naturwissenschaftlichem Denken nicht greifbar ist, so bleibt sie aber doch, sie ist wirklicher als die Stofflichkeit; daher gibt auch die heutige Religionsgeschichte dieses überirdische Sein zu.

Den Sûfis ist aber das Erleben der höchsten Wirklichkeit nicht vermutungshaftes Ahnen, sondern unanfechtbarer Beweis des göttlichen Seins, in dem das Ich sich in unwiedergebbarer Weise bedingt fühlt. Begleitet ist dies Erlebnis von Leichtigkeitsgefühlen.[1])

Der Geist der Sûfis stößt hier in Welten vor, in denen er das reine, von Raum und Zeit entschränkte Sein, den Urquell der Scheinwelt, erlebt.

Bei der Versprachlichung des geschauten Geheimnisses tritt das Gesetz von der Endlichkeit der Menschensprache in sein Recht. All die menschlichen Seinsformen, die der Mystiker der Urwesenheit[2]) beilegt, sind nicht Zeichen dafür, daß sie den Ureinen als verstofflichten Geist auffassen, vielmehr fassen sie ihn durchaus als höchste geistige Wirklichkeit. Dieses höchste geistige Sein kann man nicht mit menschlichen Maßstäben ausdrücken oder gar ausschöpfen.

Die Sprache als Träger der Gedanken von diesem höchsten Sein ist — und muß es sein — an Dingen menschlichen Begreifens gebildet. Dazu kommt, daß alle Herolde wahrer Frömmigkeit sich der Sinnbilder ihrer Ursprungsreligion[3]) bedienen, auch wenn es sich um eine neue Religion handelt.

---

Mohidin Abenarabi Congrès international d'Orientalistes. Alger 1905. Paris 1907, S. 135. Uno de los modos que Dios emplea para manifestarse al alma de sus siervos, es la revelación de la dulzura en el espiritu.

[1]) Dieses Erleben ist oft mit Schmerzlosigkeit verbunden, vgl. Nicholson: The Mathnavi of Jalalu 'd-Dîn Rûmi Volume II 1926, S. 44 ff., vgl. Browne: A parallel to the story in the Mathnavi of Jalalu d-Dîn Rûmi, of the jewish king who persecuted the christians. Islamica 1926, S. 129–134.

[2]) Hallâg nennt das Urwesen das Bergwerk der Wahrheit. Quatre textes relatifs à la biographie d'al H. Paris 1914, S. 80. Der Gedanke der Persönlichkeit ist fernzuhalten, vgl. aber Nicholson: The Id. of Person.

[3]) Vgl. meine Hellenistischen Mysterienreligionen S. 39 ff. Die Voraussetzungen zeigen, wo die Quellen sûfischen Denkens liegen.

Bei dem höchsten Erlebnis[1]) der Sûfis wird die Sprache fast zu einem Stammeln:

Ich bin nicht ich, Du bist nicht Du noch ich,
Ich kann's nicht sagen,
Denn ich bin Du und ich,
Du ich und Du. Wer darf es wagen,
Du Schöne von Chotan, das Rätselspiel zu lösen,
Ob Du mehr ich, ob ich mehr Du?
Ich mag nicht danach fragen.[2])

Hier pocht der Sûfi an die Pforten des Jenseits; das Naturhafte[3]) ist von ihm abgefallen. Er ist aus der Öde des geistlosen Ablaufs der Dinge in den Zusammenhang des Letzten und Höchsten gerissen. Dieses Gotterleben, das vielfach mit Ausdehnungsgefühlen verbunden ist, bleibt aber immer nur ein endliches Ergreifen des Urseins auf der Linie des Geschöpflichen, durch menschliche Bindungen beschränkt. Die Grenzen zwischen Gott und Mensch verschwimmen. Er fühlt sich eins mit dem reinen Sein.[4])

Trotz alledem ruft Bistâmi aus:

„Was du dir auch immer vorstellen magst, — Gott ist wesensverschieden von dem, was man sich vorstellt."[5])

Bayazîd sehnt sich:

Wie lange noch wird es zwischen mir und dir das Ich und Du geben. Hebe zwischen uns mein Ich auf, daß ich ganz in Dich eingehe, daß ich nichts werde.[6])

---

[1]) Bei der Bildverhaftung lassen sich auch theistische Züge nicht vermeiden, selbst bei Sankara finden sie sich; der Glaube an einen persönlichen Gott ist aber nur apara vidya — niederes Wissen, Otto: Westöstl. Mystik, S. 209 f., 139 f. Die Frühsûfis denken brahmanisch, wenn auch hier und da theistische Wendungen gebraucht werden. Zur Erklärung dieser Tatbestände genügt das Gesetz von der Endlichkeit der Sprache, es bedarf nicht des Gesetzes von der Gedankenverschiebung.

[2]) Meyerhof: Persisch-türkische Mystik 1921, S. 12. Nicholson: The Idea of Personality, S. 61. Love in the true mystical sense means that lover and beloved are essentially one.

[3]) Richtig: de Sacy: Not. et extr., S. 316. Ce qu'on appelle wodjoud, c'est lorsque le serviteur disparoit par l'oblitération des qualités humaines, et que Dieu seul existe; par tout ce qui constitue l'humanité ne peut plus exister lorsque le maître de la réalité paroit, vgl. Horten: Strömungen II, S. 85. Anm. 191.

[4]) Vgl. v. Arnim: Die europ. Philosophie des Altertums in Kult. der Gegenwart I Abt. 5, 1913, S. 239. Die Einheit wird als das Gute, das Vollkommene, das Absolute geschildert. Die unbestimmte Zweiheit ist die Quelle alles Unvollkommenen, Ungeordneten, Veränderlichen; sie ist das materielle Prinzip, vgl. Zeller: Phil. der Griech. Überweg-Praechter: Grundr. d. Gesch. der Phil. I, S. 316 ff

[5]) Horten: Bistâmi. Festg. für Jacobi, S. 399 f.

[6]) Heiler: Das Gebet, S. 297. Doch bleibt im Nirwana die Person bestehen. vgl. Horten: Bistâmi, S. 402. Das nihilistische und agnostische Nirwana ließ man später fallen. Es bleibt nur das positive, das den ewigen Bestand in Gott annimmt. Zur Zeit des Hallâg sind diese Kämpfe schon abgeschlossen.

Als einst Gibli in ein Irrenhaus kommt, sieht er dort einen Neger, dessen eine Hand an seinen Nacken gefesselt ist, während die andere an eine Säule gebunden ist. Als er Gibli erblickt, ruft er: „Sage doch deinem Herrn, ob es ihm denn nicht genüge, mich mit seiner Liebe wahnsinnig[1]) gemacht zu haben, sodaß er mich noch überdies in Fesseln schlagen läßt." Dann singt der Neger:

Dir fern sein, erträgt nicht, wer Deine Nähe gewohnt ist;
Deine Nähe kann nicht entbehren, wer in Liebe entbrannt ist;
Sieht Dich auch nicht das Auge, so sieht Dich doch das Herz.

Ein andermal heißt es:

Dein Geist vermengt sich mit meinem Geist, so wie Wein sich mengt mit reinem Wasser. Wenn irgend etwas dich berührt, berührt es mich. Siehe, in jedem Falle bist du ich.[2])

Indem der Mensch so die Eigenschaften Gottes in sich verwirklicht, vollzieht sich seine Vergottung.[3])

Gelâl ruft aus:

Jetzt der neunte Himmel selbst liegt hinter mir,
Tausend Jahre wandr' ich schon in dem Revier.
Hochgepriesen nun mir deine Geißel ist,
Da mein Menschtum nun zum Gottum worden ist.[4])

Der Mittelpunkt, um den das Erleben der Sûfis kreist, ist die Alleinheit. Hallâg ruft aus: O Summe des Weltalls: Du bist kein anderer als ich.[5])

Den merkwürdigen, für unser Empfinden befremdlichsten Ausdruck findet dies Alleinheitserleben in Gelâls Ode:[6])

[1]) Der Neger befindet sich im „Zustand" der Ekstase, vgl. Speke: Journal of the discovery of the source of the Nile. London 1863, S. 94. The African is much given to such mental fits of aberration at certain periods; these are generally harmless, but sometimes not, vgl. von Kremer: Gesch. der herrsch. Ideen des Islam 1868, S 126.

[2]) Nicholson: The mystics of Islam. 1914, S. 150 ff. Hier klingen wieder die Upanischaden an. Hillebrandt: Aus Brahmanas und Upanischaden. 1923, S. 160, vgl. noch das Tat twam asi, die mystische Identitätsformel. Deußen: Die Geheimlehre des Veda. 1911, S. 105 ff. Deußen: Die Elemente der Metaphysik, 1913, S. 108. Das Aham brahma asmi, S. 114, sehr schön S. 182 f Vgl. noch v. Glasenapp: Brahma und Buddha, S. 50: Besitzen wir doch sogar eine Upanishad, die vorgibt, zum Atharvaveda zu gehören und deutlich islamischen Einfluß aufweist. S. 327: „Die Herübernahme indischer Lehren in den Gedankenkreis auch der philosophisch gebildeten Mohammedaner wurde naturgemäß sehr erleichtert dadurch, daß indische Weisheit schon frühzeitig in den Islam, besonders in den Sûfismus, Aufnahme gefunden hatte."

[3]) Die Vergottung ist ein manichäischer Gedanke. Sie ist ein fortschreitender Vorgang, vgl. Horten: Strömungen II, S. 80, Anm. 199, S. 84.

[4]) Tholuck: Blütensammlung, S. 131.

[5]) Horten: Strömungen I, S. 7.

[6]) Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens mit einer Blütenlese aus zweihundert pers. Dichtern, S. 191. Weigel erklärt einmal: Vides me in omnibus et omnia in me, ego sum in mari et mare in me, ego

Moslimen! Liebetrunken in der Welt bin ich.
Ungläubiger und Gläubiger, betrunkener Mönch,
Die Schaiche: Bayazîd und Schibli, Gunaid,
Abu Hanifa, Schafi und Hanbeli bin ich.
Des Himmels Thron und Zelt vom Staube bis zur Plejas,
Was du nur siehst in Trennung und Genuß, bin ich.
Ich bin die Weite zweier Bogen um den Thron,
Das Evangelium, der Psalter, der Qoran,
Ich bin Usa und Lath, das Kreuz, der Baal und Dagon,
Die Ka'ba und der Ort, wo man die Opfer schlachtet.
In zweiundsiebzig Sekten ist die Welt geteilt,
Doch nur ein Gott, der Gläub'ge, der ihn glaubt, bin ich.
Du weißt, was Feuer, Wasser, Luft und Erde sind;
Das Feuer, Wasser, Luft und Erde, all' bin ich,
Die Lüge, Wahrheit, Gutes, Böses, Hartes, Leichtes,
Die Wissenschaft, die Einsamkeit, die Tugend, Glaube,
Der tiefste Höllengrund, die größte Qual der Flammen,
Das höchste Paradies, Huri, Riswan bin ich,
Die Erde und der Himmel, und was ist darinnen,[1])
Die Engel und die Teufel, Geist und Mensch, bin ich.
Was ist der Rede Ziel? O, sag es, Schems Tebrisi!
Des Sinnes Ziel ist dies: Die Weltenseel' bin ich.[2])

In diesem tieferlebten Alleinsgefühl schwindet das unselige Losgerissensein vom Quell des Lebens, die Vereinzelung ist dem Mystiker

---

sum in arboribus et arbores in me. Peukert: Die Rosenkreuzer, 1928, S. 21. Grützmacher: R. E 21 (1908), S. 37 ff. Aehnliche Gedanken vertritt auch Sebastian Frank und sein Kreis (Denk, Campanus. Servet und Schwenkfeld), vgl. Köhler: Beiträge zur Gesch. der Mystik im Reformationszeitalter. Arch. f. Ref gesch. Erg. Heft 1, 1906, S. 88 ff. Vgl. Nicholson: Sel. poems from the Dîwân-i Shams-i Tabrîz, S. 332.

[1]) Duperron: Oupnek'hat, id est secretum tegendum opus continens antiquissimam et arcanam doctrinam e IV sacris Indorum libris excerptum. Argentorati 1801/02, Bd. I, S. 122. Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter a me ens aliud non est, et omnia ego creata feci. Über Entstehung und Bedeutung vgl. Söderblom: Das Wesen des Gottesglaubens. 1916. S. 364 ff. Schopenhauer Urteil über den Upnekhat vgl. Reklamausgabe V. 418 f.

[2]) Dazu bemerkt Hammer: „Diese Ode ist eine der erhabensten und merkwürdigsten, weil sie mit klaren Worten die höhere Stufe, von welcher der Sûfi auf die äußeren Formen aller positiven Religionen herabsieht und alles äußere Zufällige unter die Füße tritt, ausspricht. Nachdem sich der Dichter in dem zweiten Doppelverse mit den großen Schaichen und Imamen des Islam als einen und denselben erklärt, fährt er in den folgenden mit der Auseinandersetzung der Alleinslehre fort. In dieser hier faßt er alle Gottesdienste zusammen. Usa und Lath, die zwei arabischen Idole, deren im Qoran Erwähnung geschieht, stellen das arabische Heidentum, Baal und Dagon das syrische vor, wie das Kreuz das Christentum, und die Ka'ba den Islam. Dagon ist genauer eine philistäische Gottheit, die aus Assur stammt, vielleicht Name des Ea, des Erzeugers des ozeanischen Lebens, vgl. Jeremias: Das A. T. im Lichte des alten Osients 1916. S. 416. Vgl. ferner Gesenius: Hebr.-deutsches Handwörterbuch 1921. S. 156, 1. Spalte.

höchste Pein. In dieser Formel: „Ich bin das All" leuchtet mystische Seligkeit auf.

Abu Sa'îd dichtet:

„Wem zu Liebe", frug ich einstmals, „schmückst du stets so
reich dich? sprich!"
„Mir zu Liebe", war die Antwort, „eins und alles bin ja ich;
Bin die Liebe, bin das Liebchen und der Liebende nicht minder,
Bin der Spiegel, bin die Schönheit, schaue in mir selber mich!"[1])

Der Sûfi sieht demnach in den verschiedenen Religionen nur bedingte Formen des menschlichen Frömmigkeitstrebens. Ja, da alle Einzelwesen unter sich wieder mit Gott eins sind,[2]) so gibt es für ihn keinen Himmel und keine Hölle, selbst der Unterschied zwischen gut und böse ist für ihn aufgehoben, da beide ja nur gerade wie die wechselnden Gestaltungen des Glaubenslebens Erscheinungsweisen des einen ewigen Urseins sind.[3]) So sieht er im Bösen nur einen niederen Grad des Guten. Alles in der Welt, Gutes und Böses, Mensch und Tier, die Religionen, Tag und Nacht, Tod und Leben sind für ihn gleich. Daraus erklärt sich auch eine hier und da gestreifte freie Auffassung in sittlichen Fragen.

Ibn'Arabi geht sogar soweit, das Böse als Schein anzusehen, das gar keinen Anspruch auf Wirklichkeit hat. Dann wieder wird es als unerläßlicher Teil im göttlichen Weltplan empfunden. Aus Gnade schafft Gott das Gelüst, um den Geist seine Dienerstellung und Abhängigkeit zu lehren.[4])

Der Tod hat für den Sûfi nichts Furchtbares, er ist das einzige Gewand, das von Gott trennt.[5]) Da man den Körper als Hemmnis empfindet, finden wir bei ihnen eine Abwertung des Selbst,[6]) die uns befremdlich erscheint.

So dichtet Mehmed Hilmi:[7])

---

[1]) Ethé: Die myst. u. lyr. Poesie u. das späte Schrifttum der Perser, S. 9.

[2]) Ritschl: Theologie und Metaphysik, 1881, S. 25. In der mystischen Methode kommt es darauf an. die Individualität des geistigen Lebens, welche sich im discursiven Erkennen und im sittlichen, gemeinnützigen Handeln bewährt, zu überschreiten. und sich auf sein wirkliches eigentliches Sein zu setzen. Dieses aber soll erreicht werden, indem man entweder durch die theoretische Schauung oder durch die Vernichtung des eigenen Willens sich in das allgemeine Sein auflöst, welches für Gott gehalten wird. Das Begriffsschema, in welchem diese Aufgabe allein verständlich ist, ist die neuplatonische Unterschätzung alles besonderen bestimmten Seins und Lebens gegen das Sein im allgemeinen, nach dem Maßstabe, daß jenes überwiegend Schein und unwirklich, dieses aber das Wirkliche im eigentlichen Sinne ist.

[3]) Über Offenbarung, Manifestation und die arabischen Entsprechungen siehe Horten: Strömungen II, S. 10, 37, 43. 51, Anm. 102.

[4]) Nyberg: Kl. Schriften des Ibn 'Arabi, S. 68, Anm. 1, S. 75, 132.

[5]) Lehmann: Mystik in Heidentum und Christentum, 1918, S. 28 f. Wenn das trennende Gewand fällt, erfolgt die Schau. Vgl. den pers. Text bei Horten: Strömungen II, S. 46 u. 47. Zum Ausdruck für Schau vgl. S. 43 ff.

[6]) Otto: Das Heilige, 1921, S. 8 ff.

[7]) Hilmi († 1907) dichtet ganz in persischem Sinne in seinem Kampflied der Sekte der Bektaschi, der Feldprediger der Janitscharen. Die Bektaschis

O Hilmi, laß die Welt zurück,
Um Allah zu erkennen:
In seinem Licht, dem Falter[1]) gleich,
Laßt uns mit Lust verbrennen.

So ist dem Sûfi der Tod Mittel zur dauernden Vereinigung mit Gott, Rückkehr zum Alleinen.

Suhrawardi, der auf Befehl Saladins hingerichtet wird, spricht kurz vor seinem Tode:

Sprich zu meinen Freunden, wenn sie mich tot erblicken,
Die da trauern, wenn sie meinen Leichnam sehen:
Glaubet nicht, daß diese Leich' ich sei.
Bei Gott, nicht ich bin dieser Tote,
Ich bin ein Vogel,[2]) und dies ist nur mein Käfig,
Ich flog heraus und . . .
Heute noch unterrede ich mich mit meinem Herrn
Und schaue Gott mit meinen Augen.

---

sind Sûfis. Jakob: Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis 1908. Horten: Die sittlich-religiösen Ideale der Bektaschimönche. Der neue Orient, 1917, 6. Heft. Der Urtext des obigen Gedichts findet sich in Jacob: Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische, 1916, I. S. 74 f., vgl. Meyerhof: Persisch-türkische Mystik, 1921, S. 23 f., 34. Vgl. noch Jacob: Die Bektaschijje in ihrem Verhältnisse zu verwandten Erscheinungen. Abh. der Kgl Bayr. Akad. der Wissenschaften, Bd. XXIV, Abt. 3, München 1909.

[1]) Bei Hallâg findet sich dieses Bild schon, Kitâb al-Tawasin, S. 16ff. Auch Sa'di ist das Bild geläufig. Pizzi: Storia della lit pers. I S 295 l'anima innamorata, con leggiadra immagine e raffigurata nella farfalla che si precipita e si consuma nella fiamma del cero ardente. Vgl. 230. Amore e morte sciolgono e distruggiono l'Jo superbo et oltraggioso dell 'uomo introducendolo alla vita dell' essere universale. Es ist ergreifend. zu lesen, wie 'Attar durch den Tod der unio mystica teilhaftig wird. Pizzi: Storia della lit. pers. I, S 220 f. Daher wird der Tod das „große Fenâ“ genannt, vgl. Goldziher: Vorles. über den Islam, S. 194, 9. 1.

[2]) Hier klingen die Vogelallegorien an. Durch den Tod wird das Hemmnis des Körpers beseitigt. Erlebnissteigernde Mächte sind Tanz, Kasteiung und Haomatrinken. Haoma ist wie unsere Alraune zu einem göttlichen Wesen geworden (vgl. Söhns: Unsere Pflanzen, 1912. S. 145 ff.). Die Sitte des Haomatrinkens gehört dem vorliterarischen Sûfismus an Bei den Sûfis ist der religiös bedingte Haomagenuß zur dichterischen bildlichen Ausdrucksweise abgewertet. So schon bei Abu Jezîd Taifur († 850), dem Sprößling einer Magierfamilie, erscheinen die Bilder von Wein und Liebe, Merx: Idee und Grundl. einer allg. Gesch. der Mystik, S 32 Der Haomatrunk hängt eng mit dem Mondkult zusammen, vgl. Justi: Gesch. des alt. Pers.. S. 73 ff. Schenken wurden in Persien oft von Anhängern der alten iranischen Religion unterhalten, wo man auch religiöse Gespräche mit Andersgläubigen führte: Jacob: Unio mystica, S. 53. Ob Haoma mit Babylon zusammenhängt, vgl. Wittekindt: Das Hohe Lied, 1925 S. 60, 81 u. die dort angeführten Schriften Ungnads u. Zimmerns. Über Soma-Haoma vgl. Lewin: Phantastica Die betäubenden und erregenden Genußmittel, 1927, S. 216, über Haschisch in Persien, ebenda S. 157, 159 f. Prinzhorn: Entrückung durch Rauschgift, Zeitschrift f. Parapsychologie, 1927. Die erdentrückte Seele. Leuchter, 1927, S. 277–296, vgl. auch Gobineau: Les religions et les philosophes dans l'Asie centrale. 2. Aufl., S. 68. Zum Haschischrausch vgl. Klappstein: Vier turk.

# Die Geisteshaltung der Sûfis.

Dem Sûfi bedeutet die Urwesenheit eine unüberbietbare Wertwirklichkeit, ein Geistwesen, wie es der arischen Gottesauffassung entspricht. Keineswegs ist diese Wirklichkeit etwa ein Nichts im Sinne des indischen Nirwana, dann könnten doch sicher nicht solche Kräfte der Heiligung von ihm ausgehen, in deren Segen die Sûfis stehen. Zu einem nichtseienden Gott bleibt religiöses Verhalten nicht mehr sinnvoll.

Alle Auswirkungen sûfischer Frommergebenheit stammen aus dem Erleben des Ureinen, des Ur-Er, gehen keineswegs wie bei den Offenbarungsreligionen aus geschriebenen Gesetzesoffenbarungen hervor, wie etwa im Alten Testament oder im Urislam. In beiden Religionen glaubt man an eine Verwirklichung der Sittlichkeit als höchste Form einer sittlichen Leistung, wenn man das geschriebene Gesetz erfüllt. Hier zeigt sich die alttestamentlich katholische[1]) Prägung der Frömmigkeit, der die arische scharf gegenübersteht.

Selbstverständlich ist die gläubige Geisteshaltung in dieses Erleben der Urwesenheit mit einbegriffen, bekundet sie sich doch schon durch den Eintritt in den Sûfiorden. Daß auch unlautere Beweggründe in diese Gemeinschaften führen, wird übrigens wenig vorgekommen sein, da doch die Sûfis vielfach verfolgt werden. Da die stumpfe Mitwelt die neuen Gedanken noch nicht versteht, verfolgt sie die Mystiker. Später macht man die Gedanken derselben für den Islam fruchtbar. Schon Hebbel stellt in seinem Tagebuche fest: Der Adel der Menschheit kommt in die Hölle, die anderen stehen davor und wärmen sich.

---

Heilige, S. XIII. Um 1590 trank man in Aegypten, Mekka u. Medina Qahwa, das Kaffee und Wein bedeuten kann, vgl Freytag: Lexicon arabico-latinum s. v. Merx: A. a. O., S. 6. Vgl. die Worte Abu Sa'îds in Ethé: Die myst. didakt. u. lyr. Poesie u. das spätere Schrifttum der Perser, 1888, S. 9. Über die künstlerische Verwendung des Weinstockmotivs vgl. Elderkin: Am. Journal of Archaeology, 1917, S. 407. Als erlebnissteigerndes Mittel kommt auch der Tanz in Betracht. Schikowski: Geschichte des Tanzes, 1926. S. 99 Vgl. auch das Bild „Tanzende Derwische“ im Bilderanhang, ferner das Bild bei Mann: Der Islam einst und jetzt, 1914, S. 73, das nach D'Ohsson: Tableau général de l'Empire ottoman, Paris 1787, hergestellt ist. Vgl. noch Merx: O. a. O., S. 70, Anm. 26.

Daran schließt sich als Triebkraft religiösen Erlebens die Dikrübung. Beständig ruft man den Namen Allah (vgl. Fischer in Islamica, 1925, S. 390 ff.) und formelhafte Wendungen, diese Übung im Verein mit strenger Atemzucht führt zur Entselbstung. Im Bektaschiorden findet sich der geheime Dikr, vgl. Menzel: Die ältesten türk. Mystiker, ZdmG. Bd. 79, 1925. S. 277. Vgl. Hillebrandt: Aus Brahmanas und Upanishaden, 1925, S. 71, 122. Der Om-Laut. Auch das Gebet der Tibetaner ist eine Dikrübung im lamaistischen Kulturkreis, vgl. Pozdnejev: Dyana und Samadhi im mongolischen Lamaismus, 1927, S. 13; vgl. noch Sturm über Asien von Filchner, 1924, S. 158 ff. Daß der Dikr indischen Ursprungs sei, stellte schon von Kremer fest, S. 84 ff., 87 ff. Goldziher: Vorles. über den Islam, S. 165. In diesen Zusammenhang gehört auch der Rosenkranz, vgl. Goldziher: Le rosaire dans l'Islam. Revue de l'histoire des religions, 1890, 21. Bd., S. 295 ff.

[1]) Frick: Vergleichende Religionswissenschaft, 1928, S. 103 ff.

Weiter ist bemerkenswert für die Geisteshaltung der Sûfis, daß eine festliegende Lehrform nicht vorliegt. Der Vorstellungsbesitz ist daher durchaus flüssig, wodurch ein leichtes Eindringen naturhafter[1]) Anschauungen bedingt ist.

Nachdem in den Sûfigemeinschaften die Brahmanenlehre in die engen Formen des Urislam gegossen worden ist, und die Bewegung des Sûfismus in kurzer Zeit großen Umfang angenommen hat, erhebt der alte Streit zwischen Glauben und Wissen sein Haupt. Auch der Sûfismus wird in diesen Streit mit hineingezogen. Hallâg wird ein Opfer desselben. Die Berichte über sein Duldertum wissen seine bewunderungswürdige Haltung nicht genug zu rühmen.[2])

Aus der rein verstandesmäßigen Einstellung des Islam[3]) ergibt sich die Neigung zu spitzfindigen Gesetzesbestimmungen[4]) und tiftelnden Zweifelsfragen. Dagegen können die Sûfis ihrer ganzen Geisteshaltung nach nur auf das schärfste auftreten. Und doch sollten diese beiden ungleichen Richtungen, der Gesetzislam und der Sûfismus, zum Frieden kommen.

Al Gazâli[5]) wird zum Verteidiger das Sûfismus. Er kennt die selbstgenügsamen Vertreter der Frömmigkeit; daher sagt er sich von ihnen los, erkennt er doch in ihrem Wirken große Gefahren für das wahre religiöse Leben. Keiner ist würdiger, die Einigung zu vollziehen als er, er kennt die Philosophie und die Rechte von Grund aus. Von dieser genauen Kenntnis aus findet er scharfe Worte der Ablehnung[6]) für die tiftelnden Spitzfindigkeiten der Gesetzeslehrer.

---

1) Man denke an den Tanz, Musik und den Haomatrank. Neben brahmanischen finden sich auch christliche und andere Gedanken. Horten: Strömungen II, S. 94, Anm. 211, S 92 u. ö.

2) Miskawaihi, herausgegeben von Amedroz und Margoliouth. Bd. I, S. 76 ff. Massignon: Passion I, S. 301 ff., 306 Anm. 2.

3) Auch das A. T. ist durchaus verstandesmäßig eingestellt, was sich auch beim Christentum zeigt, besonders zur Zeit der Aufklärung. Vgl. auch Kähler: Jesus und das Alte Testament, 1896, S. 16. Wir sind alle semitisiert, und wir müßten unser religiöses, auch unser ästhetisches Denken auflösen, wenn wir diese Fasern semitischen Denkens herausziehen wollten.

4) Heiler: Das Wesen des Katholizismus, 1920, S. 32. Die Sittlichkeit der römischen Gesetzesreligion ist genau so wie die spätjüdische-talmudische und mohammedanische Sittlichkeit streng heteronom. S. 33. Die kasuistische Moraltheologie ist einer der dunkelsten Flecken im römischen Kirchenwesen.

5) Al Gazâli (†1111), Lehrer der Rechte an der Nizamhochschule in Baghdad, lehrte schafitisch. Er zog sich 1095 zurück und verfolgte von Damascus und Jerusalem aus die herrschenden Zeitströmungen. Vgl. Goldziher: Allgem. Gesch. der Phil. (Kultur der Gegenwart), 1913, S. 320, Carra de Vaux: Gazali, 1902.

6) Doch hat er den Intellektualismus nicht ganz überwunden, Frick: Gazâlis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen 1919, S. 80) macht auf diesen tragischen Zug in seinem Wesen aufmerksam. Macdonald: Development of Muslim Theology S. 231 sagt von Gazâli: His primary conception is „volo ergo sum“. Die Grundlage der Vereinigung mit Gott ist bei Bernhard auch der Wille. Harnack: D G. III, S. 527. Ferner vgl. noch Macdonald: The Religious Attitude and Life in Islam, 1909, S. 180f.

Nach Gazâlis Meinung unterdrückt das Schulgezänk der gelehrten Haarspalter das religiöse Leben. Er ruft zur Innerlichkeit des Glaubens auf und mahnt zur reinen Herzensfrömmigkeit, wie er sie bei den Sûfis kennengelernt hat. So stellt er ihrer religiösen Geisteshaltung ein gutes Zeugnis aus.

Dieser Wandel Gazâlis vom Lehrer der Gesetzeswissenschaft und der Philosophie zum Verfechter sûfischer Gedanken ist ein Beweis für die werbende Kraft der sûfischen Frömmigkeit. Er betont immer wieder, daß die Gesetzeswissenschaft der Religion Eintrag tue. Höchstes Ziel der Seele sei, sich zur Gottesschau zu erziehen, das Herzstück der Frömmigkeit sei die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Gottesminne.

So läßt sich die Geisteshaltung der Sûfis am klarsten erkennen, wenn man Gazâlis Anerkennung ihrer triebkräftigen Gedanken richtig würdigt. Sein großes Verdienst bleibt es, die tiefen Gedanken des Sûfismus für den Islam fruchtbar gemacht zu haben. Ein Beweis für die hohe Einschätzung Gazâlis unter den Moslems ist darin zu sehen, daß sein Werk, die „Wiederbelebung",[1]) fast die Bedeutung des Qorans hat.[2])

Wie fremd dieser Geist des Gotterlebens den zünftigen Vertretern der islamischen Frömmigkeit in Spanien ist, beweist der Umstand, daß die „Wiederbelebung" von ihnen verbrannt ward aus Wut über die vernichtenden Angriffe Gazâlis.[3])

Sie sind das Gegenbild der Sûfis, ihnen muß daher die sûfische Frömmigkeit unverständlich sein. Den Gesetzeslehrern liegt daran, aus der Frömmigkeit eine handfeste Lehre mit bestimmten Vorschriften zu machen, die man schwarz auf weiß besitzt. Sie sind fertig, abgeschlossen. Hierin liegt aber der Gedanke der Macht, der Unduldsamkeit, der Knechtung alles Andersartigen. Wer auf einem fertigen Gesetzbuch, das ihm den Weg zum Paradies[4]) vorschreibt, fußt, ist naturgemäß unduldsam, rechthaberisch, religiös unfruchtbar, ihm fehlt das ewig unruhvolle Herz, die lebendige schöpferische Spannung, die je und je für die Frömmigkeit so ertragreich gewesen ist.

In der Geisteshaltung der persischen Mystiker ist das Beziehungsverhältnis zur Urwesenheit nicht das von Person zu Person, sondern

---

1) Ihja ulum al-dîn.

2) Yahuda: Prolegomena zum Kitâb al-hidaja, 1904, S. 14, Anm. 2.

3) Von Kremer: Die Gesch. der herrsch. Ideen d. Islam, S. 100. Der orthodoxe Islam war, ohne es zu merken, sûfisch geworden. S. 101. Die Mystik kann auf die Dauer nicht allein für sich bestehen, sie muß sich an eine positive Religion anlehnen.

4) Hier wird die Religion zur dienenden Magd der Nützlichkeit. Das Paradies ist ihr Ziel, das Gesetz der Weg dazu. Die Paradieseshoffnung ist von den Sûfis als Schwester des Materialismus anerkannt. Vgl. die sinnlichen Ausmalungen der Paradiesesfreuden im Qoran, Sure 2, 3, 37, 55 u. ö. Der Paradiesgedanke stammt aus Babel. Vgl. Delitzsch: Wo lag das Paradies? 1881 und Obbink: Het Bijbelsch Paradijsverhaal en de Babylonische Bronnen. Utrecht 1917.

ihr A und O ist das Alleinsein des Ur-Er und das Sicheinsfühlen mit ihm. Daher fällt die Grundlage für das Gebet und die Erhörung dahin.[1])

Ihre Gebete, die uns hier und da nun doch begegnen, sind gleichsam nur schwache Nachklänge gelesener Gebete, vielleicht nur Nachformungen christlicher.

Der Sûfismus ist gesellig. Da es nur für die hochbegnadeten Mystiker ein Einswerden mit Gott in der Zeit gibt, so drängt es sie, die Mitglieder der Sûfigemeinschaften an diesem Erlebnis teilnehmen zu lassen. Wenn sie auch im Augenblick der Einung stumm sind, so wird ihr Mund bei dem Nacherlebnis um so beredter. Durch Klang und Sprache, feierliche Haltung und Gebärde suchen sie das Urerlebnis zu verlebendigen. Besonders der Pîr, der Ordensvorsteher, hat die Kräfte der Gottesvergegenwärtigung auf sich gesammelt und spielt eine bedeutsame Rolle. Wie oft mögen ihn neue Eingebungen überfallen und überrascht haben, wenn er von den großen Erlebnissen spricht, deren ihn der Ur-Er gewürdigt hat. Für beide Teile, den Geber und den Empfänger, bedeuten diese Stunden heiligen Mitteilens ein Wachsen; dem deutenden Wort kommt die innere Seelenhaltung der Schüler entgegen. Hier verlieren sich die Künder des Heiligen in das Höhere, die religiöse Gemeinschaft. Um Lehre wird es sich dabei weniger gehandelt haben;[2]) denn Mystik ist nicht lehrbar. Durch die Mitteilung des Gotteserlebnisses werden die Hörer in den geistigen Bereich der Gotteswirklichkeit emporgehoben. Durch ihre Einprägsamkeit in Gebärde, Haltung und Wort wirkt die Mitteilung als wegweisendes Erlebnis von großer Eindrucksfähigkeit, reißt es doch verschlossene Türen des Herzens auf, erschließt Tore zu Gott und Ewigkeit. Der Funke, der auch in den Herzen der anderen Sûfis glimmt, entzündet sich, ihre Seele flammt auf. Sie verlieren sich im geistigen Urgrunde Gottes. — So gewinnen sie Kraft über das von den Arabern geschändete Dasein, in dem sie weiterleben müssen. Viele unter den Sûfis verhalten sich rein empfangend, sie erleben nach, was andere geschaffen haben. Dadurch fühlen sie sich gehoben und geläutert und erleben eine innere Neuschöpfung.

---

1) Dem späten Sûfismus sind Gebete Nachklänge von Gedankenerlebnissen. Die Frühmystik kennt kaum Gebete. Vgl. Heiler: Das Gebet, 1921, S. 236, wo nur späte Vertreter des Sûfismus erwähnt werden. Besonders stark ist christliches Gedankengut von Gelâl verwendet, Rosen: Mesnevi, S. 90, 93 ff. u. ö. In der Mystik erübrigt sich das Gebet. Vgl. Mundle: Die religiösen Erlebnisse, 1927, S. 36. Anders ist das schöne Gebet Gazâlis zu beurteilen Al-Munquidh min al-dalal, 1309, S. 34. Sein Gottesbegriff ist theistisch. Seine Gedanken sind stets in theologische Formen gezwängt, er weiß von seinem inneren Erleben nur wenig zu sagen. Vgl. Frick: Vergleich. Religionswissenschaft, 1928, S. 66.

2) Auch Lehrgespräche wird man geführt haben. Die Primitiven führen die Schüler durch ihre Medizinmänner in die Religion ein. Vgl. Meinhof: Die Religion der schriftlosen Völker Afrikas, 1913, S. 35 ff. Vgl. Frick: Religionswissenschaft, 1928, S. 42.

Durch die Gemeinschaft[1]) wird die Wirkung des Erlebnisses noch gesteigert, wenngleich das Nacherleben im Vergleich zum ersten Aufsteigen aus den Tiefen der Menschenbrust eine Abschwächung sein wird.[2])

Jedenfalls dürfte die Geisteshaltung der Sûfis allgemein dahin zu bezeichnen sein, daß hier alle empfangen wollen, und nur einer da ist, der geben soll.[3]) Musik,[4]) Gesang[5]) und Tanz[6]) tragen zur Steigerung des Erlebnisses bei. Die aufgewühlten Seelen stehen jetzt im Banne des Heiligen. Im Tanz brechen die Ketten seelischer Bindung, Gefühl wird Bild, feierliches Schreiten Sieg über den Körper.

An Tagen, an denen man keine Gotteserlebnisse mitteilt, oder wenn die Wogen der Gottesbegeisterung verebbt sind, wird man auch gelehrte Erörterungen angestellt haben über Lehrart und Stufengrade des mystischen Erlebens.[7])

Diese Erörterung erfolgt unter der Leitung der Ordensältesten, denen tiefe Weisheit nachgerühmt wird, sind sie doch schon vor der Erschaffung der Welt bei dem Ureinen.[9]) Die Lehre allein ist aber niemals die Hauptbeschäftigung in den Sûfigemeinschaften gewesen.

Gazâli berichtet: Da begann ich mit der Aneignung ihrer Lehre durch Lesen ihrer Bücher, bis ich mir in das Wesen dessen, was sie eigentlich wollen, eine Einsicht erwarb und mir dasjenige von ihrer Methode aneignete, was man durch Lesen und Hören erlangen kann. Da wurde mir klar, daß das Eigentümlichste ihrer Besonderheiten das ist, wozu man nicht durch Unterricht vordringen kann.[10]) Der Verstandes-

[1]) Schmölders: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, 1842, S. 260, Vgl. Depont et Coppolani: Confréries religieuses musulmanes, 1897.

[2]) Die Wirklichkeit übermannt den Sûfi mit solcher Wucht, daß er sich Schmerz zufügen muß. um sie zu mildern. Horten: Neues über ind. Abhängigkeiten. Festgabe für Dyroff, 1926, S. 93 ff. Dozy: Het Islamisme, S. 233. Op deze wijze komt men in die niet altijddurende, maar tijdelijke geestverrukking, die bij de Sûfis toestand heet en die onder het beeld van de vereenigung van de minnaar met de geliefde wordt vorgestald. Herhalt zich de toestand dikwijls, wordt hij perpetueel, dan is men op den standplaats angekomen. Über „Zustand" und „Standpunkt" vgl. Frank: Beitrag zur Erkenntnis des Sûfismus, Diss. Lips. 1884, S 28 ff.

[3]) Schleiermacher: Ueber die Religion. 4. Rede.

[4])—[6]) Nicholson: Studies, S. 3 f. 25. Macdonald: Emotional Religion in Islam as effected by Music and Singing IRAS. 1901, S. 195 ff., 748 ff. 1902, S. 1 ff. Merx Idee und Grundlinie einer allg. Gesch. d. Mystik, S. 70, Anm. 26. Rosen: Mesnevi, S 51, v. Rosenzweig-Schwannau: Hafis pers.-deutsch S. 213.

[7]) Vgl. Ethé: Die myst. didakt. u. lyr. Poesie u. d. spätere Schrifttum d. Perser, S. 24 ff Die sieben Stufengrade entsprechen den sieben Tälern, über die die Vögel zum Berge Kaf fliegen, wo Simurgh thront.

[8]) Rosen: Mesnevi, S. 15. Die Pîre sind im schiitischen Sûfismus, was im Sunnitismus die Imame sind. Vgl Strothmann: Die Zwölfer-Schî'a, Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit, 1926.

[9]) Nach Gelal sind die Pîre vor dem Kaun, der Erscheinungswelt, vorhanden. Vgl. Rosen: Mesnevi, S. 15 Die Praeexistenz der Pîre.

[10]) Vgl. Frick: Vergl. Religionswissenschaft, S. 66. Frank: Beiträge zur Erk. d. Sûf., S. 3, wo auch der arabische Text. Über das starke gefühlsmäßige Erleben vgl. die Einleitung zu dem Dictionary of the technical terms of the Sûfis des 'Abd-urrazâq, herausgeg. von Sprenger. Calcutta 1845. Er nennt die Mystik hypertrophy of religious feelings.

mensch Gazâli ist eigentlich nie über den Theismus hinausgekommen, daher seine Klage, daß er zum tiefsten Verständnis der Sûfis nicht habe vordringen können.

Der Sûfi fühlt sich als Teil des Alleinen, mit ihm durch den Seelenkern verbunden. Hallâg ruft aus: O, tiefster Seelenkern! Wer macht dich so fein, daß du der Einbildung jedes Geschöpfes entschlüpfst, du, der du, zugleich sichtbar und verborgen, dich in jedem Dinge aus dem Hintergrunde desselben offenbarst.[1])

Der Sûfi fühlt sich somit als Teil seines Gottes, er ist Gott selbst. Wie jede neue Zeitwende richtet der Sûfismus seinen Mahnruf an das Ewige im Menschen. Dem islamischen Durchschnittsbewußtsein mußte daher die arische Mystik als „Sündenfall“ erscheinen.[2]) Aus diesem Gefühl heraus ruft Bistâmi: „Lob sei mir!“ Dieses Ur-Ich, Gott und Bistâmi zugleich, ist gleich dem Ursein.

Die Dinge versinken zwar, wenn der mystische Tiefenblick sich auf sie richtet. Aber da nun die Weltdinge wieder in dem Ursein ruhen, ist Bistâmi auch wesensgleich mit ihnen.[3]) Die Atmanlehre kleidet Bistâmi in die Form: Schmücke mich, o Gott, mit deiner absoluten Einheit, umkleide mich mit deiner absoluten Einheit, umkleide mich mit deiner Ich-heit und erhebe mich zu deiner relativen Einheit. Wenn dann deine Geschöpfe mich erblicken, sprechen sie: Wir haben dich, Gott, gesehen.

Dann bist du, Gott, dieses, und ich bin nicht dort. Das Ich Bistâmis[4]) nach seiner äußeren Erscheinung besteht demnach garnicht. Das „Ich“, dessen Bistâmi sich bewußt ist, ist übergeschöpflich und gleich dem „Ich“ Gottes, sein Körper ist nur ein Schleier.[5]) Angesichts dieser Äußerungen kann man doch nicht von einem überweltlichen Gott reden.

---

[1]) Horten: Ind. Strömungen. I, S. 7 ff. Anders urteilt Nicholson: The idea of Pers. in Sûfism., S 27. It would be a mistake to suppose that utterances like the Subhânî „Glory to me“ of Bâyazîd, the 'Ana 'l-haqq „I am God“ of Hallâg, and the Ana Hiya „I am She“ of Ibnu 'l Fârid are in themselves evidence of pantheism. So long as transcendence is recognised, the most emphatic assertion of immanence is not pantheism but panentheism — not the doctrine that all is God, but the doctrine that all is in God, who is also above all. Der Grundton ist aber der monistische Brahmanismus. Von einer Transcendenz oder einem Dualismus bei den Sûfis zu sprechen, geht nicht an. Die Endlichkeit der Sprache darf nach dieser Richtung nicht ausgewertet werden.

[2]) Windelband: Praeludien, II, S. 281.

[3]) Vgl. Macdonald: Religious attitude and Life in Islam, 1919, S. 170. But another school of Sûfis laid weight on the idea of absolute unity. The multiplicity which we see around us springs from man's multiple senses. Just as there would be no color if there were no light, so the existence of all perceptible things depends on the existence of sense perceiving them, that is of percipient beings. This is exactly Berkeley's position, that the esse of a thing is its percipi.

[4]) Horten: Ind. Str., I, S. 24 ff.

[5]) Horten: Ind. Str., II, S. 41 f., S. 107, Anm. 246 u. ö.

Dieses neue Lebensgefühl der Sûfis ist ein Wert, der ihnen in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit begründet ist. Der Sûfi hat nun in dem Wirrsal seiner Zeit den Halt gefunden, in dem er sein Leben verankern kann. Diese Geisteshaltung hat nichts mit der Lehre des Qoran zu tun.

In den Leibern der Leiblosen,
Im Unsteten den Stetigen,
Den Atman, groß, alldurchdringend
Schaut der Weise und grämt sich nicht.[1])

Dieses höchste Wesen, das dem der Sûfis völlig entspricht, verlangt nicht, daß man in sklavischer Weise sich niederwerfe vor ihm, wie Allah, dessen Bethäuser Orte des Niederknieens[2]) sind. Dieser Gott der Sûfis ist des Menschen eigener Seelenkern. Das quälende Gefühl der Vereinsamung schwindet, er weiß sich geborgen in Gott, dessen Teil er ist, unendlich reich, in geschirmter Sicherheit, frei durchwandelt er die Welten, gelöst vom Leben und der Welt; denn beide sind in schuldhafte Besonderung vom Ursein geraten. In der Einung mit ihm erlebt der Sûfi in all den Wirrnissen seiner Zeit Festigung, Klärung und Erhebung. Sie wird ihm Stab und Stütze in dem Samsara seiner Heimat, wo die graue Blume Weltleid blüht, seitdem die Araber ihren Fuß auf ihren Boden gesetzt haben.[3])

Aus dieser Geisteshaltung heraus kann der Sûfi die Endlichkeit seiner geschändeten Heimat, den Fluch der Besonderung alles Irdischen, sein Fernsein vom Alleinen, ja sein Nichtsein als tiefstes Wissen begreifen.

Daneben sind sie beherrscht von herabgestimmtem Weltgefühl. In ihrem Verkettetsein mit dem Jammer ihrer Heimat meldet sich in den Stunden des Überblicks — vielleicht bei manchem — die Verzweiflung. Aus ihr kommt es dann wieder zu Erlebnissen von unerhörter Tiefe.

So zeigt das Leid seine heiligende Kraft, so weckt es Erlebnisse und verleiht ihrem Geiste eine Schwungkraft, in der sie über Schmerz und Enttäuschung den Bogen von ihrem Herzen zu dem Ureinen spannen.[4])

---

[1]) Deussen: Die Geheimlehre des Veda, 1911, S. 159. Andere Uebersetzungen S. 11, 13, 114 u. ö.

[2]) Sagada caput deorsum inclinavit cum animo submisso Freitag s. v. In diesem Urteil können uns auch die hochtönenden Worte eines Sadr-ud-Dîn nicht irre machen. vgl. Der Islam als Weltidee in Moslimische Revue, Berlin-Wilmersdorf 1925. S. 23 ff.

[3]) Die jüdische Mystik bejaht den Willen, bejaht das Gebot und das Leben, sie ist verstandesmäßig, sieht Gott unter dem Gesichtswinkel der Geltung, vgl. Ginsburg: The Kabbalah, 1865, Baeck: Die Mystik im Judentum, Südd. Monatshefte Oktober 1928, S. 40. Lask: Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre 1911, S. 6. Eine Philosophie des Geltenden ist jedenfalls nicht imstande, das Erbe der Metaphysik des Uebersinnlichen anzutreten. Der Geltungsgedanke ist fernzuhalten. Damit hängt auf das engste Abkehr von einem selbstwilligen Erkennen zu einem beschauenden Sichversenken zusammen. Lask: Die Lehre vom Urteil. 1912. S. 170 ff.

[4]) Die arabische Horden bringen noch einmal den arischen Geist zur Entfaltung. Sie sind zwar die Henker des Perservolkes gewesen, und doch

Der im Ungeist waltende Schicksalszwang scheint ihnen ein Gesetz zu sein, das sie recht wohl mit dem Ursein in Einklang zu bringen vermögen.

Aller Kummer und aller Schmerz, den ich habe,
Kommt mir von meiner Liebsten.[1])

Und doch erschließt das Unglück die Bezirke ihrer Seele. Das Unzulängliche offenbart hier seine schöpferische Kraft. Unglückszeiten tragen reiche Früchte in die Scheuern der Religion.

Die Unzulänglichkeit des Welthaften[2]) ist ein alldurchleuchtendes Erlebnis, in dem die finstere Wirre des Lebens zur Urwesenheit führt, wo alle dunklen Rätsel dieses Lebens eine lichtvolle Lösung finden. So tut der Mystiker einen Blick in die übersinnliche Welt von sinnenhafter Eindringlichkeit. Nach diesem Blick ordnet sich das Seelengefüge, welches die Geisteshaltung der Sûfis bedingt. Bei der Gestaltung ihrer Erlebnisse greifen sie keineswegs ins Leere. Der geistgesättigte Boden Irans, des Durchgangslandes griechischer und indischer Gedanken, des Streugebiets christlicher und der Heimat manichäischer Gedanken,[3]) bietet ihnen die Bausteine zu ihren Werken.

So werden sie zu Sehern und gewinnen jenes tiefe Wissen um die Einheit, um die tiefe Verbundenheit von Mensch und Gott. Durch die Hingabe an die ehrfurchtsvolle Schau des Ureinen werden sie mit Einsichten gesegnet, die höher sind als alle Vernunft.

Das Wort „Schauen“ weist nach seiner Geschichte auf Bestimmung und ist nah verwandt mit dem Sanskritwort[4]) für „Dichter“, woraus sich ergibt, daß uns Menschen kein Schauen möglich ist ohne eigene Zutat, ohne Dichten und Gestalten. So haben die Inder den Begriff des Dichters sehr tief aufgefaßt. Die Iranier verbinden mit diesem Wort

---

haben sie mit beigetragen zur Entfaltung des Sûfismus. Man wird fast an Spenglers Wort erinnert: In der wirklichen Geschichte ist Archimedes mit all seinen wissenschaftlichen Entdeckungen vielleicht weniger wirksam gewesen als jener Soldat, der ihn bei der Erstürmung von Syrakus erschlug. Spengler: Unterg. des Abendl. II, S. 21 f.

[1]) Leszczynski: Hafis, 1921. S. 47. So spricht Hafis, doch er ist Akosmist. S. 14. Ich bin frei von Banden der Zweiwelt. Zur „Geliebten“ vgl. Hilfsb. f. Vorles. über das Osmanisch-Türkische. 3. Teil, 1916, Wörterverzeichnis S. 13.

[2]) So gehen die welterschütternden Ereignisse (Mongoleneinfall, Vernichtung des Chalifates, Zerstörung Baghdads) völlig spurlos an Gelâl vorüber, meint Horn: Gesch. d. pers. Lit., S. 161. Gelâl erwähnt sie nicht, sie finden aber ihren geistigen Niederschlag in seinen Werken.

[3]) Die Voraussetzungen zeigen, wo die Keime des Sûfismus liegen.

[4]) Im Sanskrit bedeutet Dichter kavih, das eigentlich „Schauer“ bedeutet. Zu kavih vgl. das gotische us-skaws althochd. scouwon. Bartholomae Zfd. Wortf, IX, der auch iranische ähnliche Worte heranzieht. Osthoff: Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen (Osthoff und Brugmann). Lpz., IV, S. 92, 105.

die Bedeutung „Herrlichkeit", „Würde".[1]) Haben doch auch Arier die schöpferische Tat vollbracht, der Menschensehnsucht ein Ziel zu erdichten und im Einklang hiermit das Weltbild zu gestalten. Die Sûfis sind die späten Erben dieser großen arischen Gedanken.

So ist die ganze Geisteshaltung der persischen Mystiker danach angetan, Gestalter und Dichter aus der Fülle des Schauens zu sein.

Ihr Denken kommt auch dem herabgeminderten Wertgefühl[1]) des ganzen persischen Volkes entgegen. Auch für das Volk wird das Erlebnis des großen Unglücks, das Persien getroffen hat, Anlaß zum Denken und der Erkenntnis der Wandelbarkeit alles Irdischen geworden sein. Die aufgewühlte Seele wird zur Ruhe gekommen sein, sobald sie in dem Unglück die Erscheinungsweisen eines gewaltigen Urwesens erkannt hat. Dabei erreicht das Ich stets eine Bereicherung und Erhöhung seiner seelischen Grundhaltung. All das Leidvolle dieser Welt, das schwer auf der Seele lastet, wird, in seiner Begründetheit erkannt, aufhören, wie ein dunkles, rätselvolles, blindes Ungefähr zu bedrohen. Das Leid der Zeit wird schöpferisch aufgesogen, zur Erhöhung der Seele aufgegipfelt.

Bedeutsam für die sûfische Geistesgestaltung ist ihre Angelegtheit auf die übererfahrungsmäßige Geisteswelt,[2]) die die tiefste Innenseite des Ich mit dem Dasein verbindet.

Was dem Geist erst seine Tiefe gibt, ist ja, daß er vieles überwunden, Schmerzen gelitten, Seelenangst und Seelenleiden ausgestanden hat.[3])

Der Geist der Sûfis gewinnt eine unmittelbare Beziehung zu dem ewig Seienden. So weitet er sich zum Weltgeist und erlebt dessen ewige Formen in sich selbst.[4]) Somit erfährt das Ich eine Erweiterung,

---

[1]) Bertholet: Buddhismus und Christentum. 1909 S. 61. hebt hervor, daß indisches Denken überhaupt Denken eines ganzen Volkes war. Ähnlich wird es in Iran gewesen sein. Ferner weist Bertholet auf den Satz Huizingas hin in Over Studie en Waardeering van het Buddhismus, 1903, S. 19, daß das Band, welches den intellektuell hochentwickelten Denker noch an seine geistigen Vorfahren aus der Wildheitsperiode binde, in Indien inniger sei und deutlicher zum Vorschein komme als anderswo. Das gilt auch für Persien. Diese Denker waren noch nicht belastet mit einem Wissen in unserem Sinne, das einen Wirrwarr von „Fächern" darstellt. Sehr richtig meint Wust: Die Auferstehung der Metaphysik, 1920 S. 129: Das naive Denken hat eine viel größere Berechtigung, als gewöhnlich anerkannt wird. Wir müssen das Sehen erst wieder zu lernen anfangen, das Goethesche Sehen, das kindliche Sehen.

[2]) Iqbal: The development of Metaphysics in Persia. London, 1908, S. VII. The most remarkable feature of the character of the Persian people is their love of Metaphysical speculation. S IV, den Islam nennt Iqbal the dry-as-dust Islam.

[3]) Hegel: Vorlesungen über die Aesthetik. Werke, X Bd., S. 33 ff., S. 224. Spengler: Untergg. d. Abendlandes, I., S. 115. Diese Weltangst ist das schöpferischste aller Urgefühle. Wie eine geheime Melodie, nicht jedem vernehmbar, geht die Angst durch die Formensprache eines jeden wahren Kunstwerks, jeder innerlichen Philosophie.

[4]) Macdonald: Development of Muslim Theology, 1903, S. 231: Man's body is a microcosm beside the macrocosm of this world, and they correspond part by part. Vgl. noch Liebert: Das Problem der Geltung, 1914, S. 43ff.

indem es sich mit dem übersinnlichen Weltgrund in Beziehung setzt. In dieser Angewiesenheit auf die Metaphysik[1]) wird die ganze reiche geistige Vergangenheit Irans lebendig und trägt reiche Frucht bei den sûfischen Denkern wegen ihrer überzeithaften Tiefe. Der religiöse Vorgang liegt bei den Sûfis ganz im Innerlichen.

Schon früh löst sich der iranische Geist von der Bildlichkeit des religiösen Vorstellens los. Es kann daher nicht befremden, daß die Sûfis nicht den Irrwahn der Araber teilen, daß das Heilige an Zeichen, Zeiten und Orte gebunden sei.

Abu Sa'îd spricht das bedeutsame Wort aus: „Solange Moschee und Medresa nicht ganz verwüstet sind, wird der Kalender[2]) Werk nicht erfüllt sein.“[3])

In dieser metaphysischen Veranlagung der Sûfis liegt allerdings auch die Gefahr einer Auflösung der Frömmigkeit in Philosophie.[4]) Tatsächlich sind sie dieser Gefahr nicht ganz entgangen. Man kann aber noch von einer Religion der Sûfis sprechen.[5])

Die Gedankengänge und Willensrichtungen liegen beim Sûfi unausgeglichen nebeneinander. Auf dieser inneren Haltung ruht eine der Hauptlehren des schî'itischen Islam, der dem Sûfismus sehr nahesteht: Es sei religiöse Pflicht, vor Andersgläubigen sein Bekenntnis zu verbergen und es dem Feinde in jeder Hinsicht gleichzutun. Das ist nur der orientalischen Seele möglich. Bei der Vielgestaltigkeit auch der

---

1) Vgl. Iqbal: The Development of Metaphysics in Persia, S. VII ff, S. 20.

2) Kalender = Zindiq = Derwisch.

3) Ethé: Sitzungsberichte der bayr. Akad. d. Wissenschaften, Phil. Cl. II, 1875. S. 157.

4) Es ist das Verdienst von Beth in seinem Buch: Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens (1927), Glauben und Mystik scharf gegeneinander abgegrenzt zu haben. Während der Mystiker in irgendwelchem Grade eine Symbiose mit dem göttlichen Sein führe, neige der Glaube zur Ueberspannung der Gottesferne. Daher sei auch das Sündengefühl der Mystik geringer als das des Glaubens. Der Glaube steht der Offenbarungsreligion näher, während die Mystik Erlebnisreligion ist. Den Offenbarungscharakter der Religion und seinen ewigen Gegenwartswert, der uns sakramental verbürgt ist durch Taufe und Kirche, betont neuerdings wieder stark Barth: Die Lehre vom Worte Gottes 1927. Wenn er ausführt, die Kirche sage, was kanonisch sei, möglichst bis auf die Textform, sie sage, wer die maßgebenden Lehrer der Kirche seien, sie könne durch kirchlichen Spruch festsetzen, was und wie geändert werden könne, ferner, die Dogmatik regle die kirchliche Verkündigung, ihr Inhalt sei die Botschaft von dem dreieinigen Gott, vom Mensch gewordenen Gottessohn, wenn selbst versucht wird, die Lehre von der Jungfrauengeburt scholastisch zu beweisen, so fragt man: Ist das alles noch evangelisch? Oepke: Karl Barth und die Mystik, 1928.

5) Gerade der starke Zug der Sûfis auf die übersinnliche Gegenstandswirklichkeit läßt die Bezeichnung Religion für den Sûfismus zu. Tillich in seiner Religionsphilosophie S. 774 führt aus: Metaphysik ist immer und notwendig eine religiöse Haltung. Sie ist Richtung auf das Unbedingte, auf das Unbedingte in der theoretischen Sphäre der Geistesfunktionen. S. 778 Metaphysik ist der religiöse Akt, in dem das Unbedingte in theoretisch-rationalen Symbolen gefaßt wird.

sûfischen Seele ist es ihr möglich,[1]) die mannigfaltigen Teile, aus denen sich ihr religiöses Denken zusammensetzt, fast unausgeglichen nebeneinander bestehen zu lassen. —

Die Kasteiung und Lehre sind keineswegs bestimmende Merkmale des Sûfismus. Das ist nur eins: Die Einung mit dem Urwesen. Diesem Ziel muß sich alles unterordnen. Das geschieht in einem Maße, daß der Sûfi sich völlig mit diesem Hochziel seines Lebens gleichsetzt. Er wird zur Sache selber, ist ihr Inhalt und ihre fleischgewordene Ausprägung in einem Maße, daß für ihn die Welt zu einer völligen Belanglosigkeit wird. Das Ich deckt sich mit den es beherrschenden Gedanken völlig. Hierin legt es auch wohl begründet, daß das Morgenland bestimmte Formen menschlicher Daseinsart geschaffen hat, wie sie im Abendland in solch ausgeprägter Eigenart gar nicht möglich wären.[2]) Zu dieser Gattung gehört auch der Sûfi, dessen Büßertum und weltverzichtendes Streben nur verständlich wird aus seiner morgenländischen Geisteshaltung, die uns um so rätselhafter erscheinen muß, als sein religiöses Denken den Eindruck des unausgeglichenen Nebeneinander macht. —

## Die Stellung des Sûfi zur Welt.

Die Welt ist Nichtsein. Besonders Bistâmi hat dies zum Ausdruck gebracht. Zu seinen Lebzeiten sind indische Gedanken in den Bereich des sûfischen Denkens getreten und sind seitdem sein Erbgut geblieben. Hiernach ist Gott allein, die Welt neben ihm nur Trug, Schleier der Maya. Die Welt ist zwar vorhanden, sie hat Dasein, aber kein Sein.[3])

---

[1]) Haas: Die Seele des Orients, 1916, S. 12 ff. Wenn auch Haas die Semiten nicht zu den orientalischen Menschen rechnet, so ist doch der Ordner etwa I + E, wenigstens literarisch, ähnlich eingestellt, vgl. Gunkel: Handk. zum A. T. III, 1, Genesis 1902, LXXX. Tacitus oder Ranke würden die Quellen vereinheitlicht und zu einem ausgeglichenen Gesamtbilde verschmolzen haben. Die Sûfis bleiben in ihrem Denken Arier, die durch den Islam überlieferten Begriffe füllen sie mit arischem Inhalt. In der erwähnten morgenländischen Schichtung des Ich liegt auch wohl die Schnelligkeit und Ausdehnung seiner Verbreitung begründet. Nöldeke meint, daß alle Gründe zur Tatsache des schnellen Wachsens in keinem Verhältnis stehen. A. a. O. S. 28.

[2]) Man denke etwa an den orientalischen Machthaber, die orientalischen Handwerker mit ihrer erfindungsreichen Ausschöpfung des Stoffes (Teppichknüpferei, indo-persische Kleinbilder). Morgenländisch ist auch das Drängen zum Duldertum, etwa bei Ignatius, vgl. seinen Römerbrief Kap. 5 ff. Am nächsten kommen vielleicht dem orientalischen Menschen die Slaven, etwa die Sekte der Skopzi und der Morelschiki, vgl. v. Gerbel-Embach: Russische Sektierer, 1882.

[3]) Iqbal: Development of Metaph. in Persia, S. 157. Hence nature is nothing but a crystallised idea. He gives his hearty assent to the results of Kant's Critique of Pure Reason; but, unlike him, he makes this very idea the essence of the Universe. Kant's „Ding an sich“ to him is a pure nonentity; there is nothing behind the collection of attributes. The attributes are the

Die Dinge dieser Welt sind anders geformte Erscheinungen des Urseins.[1])

Bistâmi[2]) sagt: „Ich schaute herab auf das Gebiet des Nichtseins, zehn Jahre bewegte ich mich ohne Unterbrechung in ihm, sodaß ich von dem Nichts in das Nichts, durch das Nichts gelangte." Merkwürdiger Weise bezeichnet Bistâmi das, was er hinter der Erscheinungswelt sieht, als Nichtsein. Das ist indisch. An anderer Stelle sagt Bistâmi[3]): „So sehr ich auch die Welt nach allen Seiten hin durchstreife, ich sehe überall das Nichtsein." Das wandellose Ursein ist ja der Atman, das Nein! Nein! Nicht so! wie eine beliebte vedantische Redewendung lautet.[4])

Die Welt ist eine Schicht, in der alle Dinge mit dem Ursein und daher wieder unter sich gleich sind.[5]) Hier ist der Gedanke ein wenig umgebogen. Er wird aber verständlich durch Gîli: „Die Schöpfung ist in der bildlichen Darstellung nichts als ein Stück Eis, während du, o Gott, in diesem das Wasser ausmachst."

Da nun der Mensch auch dem Diesseits angehört, so ist er nur ein Schemen, über ihn fließen die Schicksalswandlungen der göttlichen Weltleitung dahin, in den Strömen der Entscheide seiner Allmacht.[7])

Bei der überragenden Bedeutung der Einung mit Gott, die durch den Seelenkern erlebt wird, sinkt aber die Welt zur Belanglosigkeit herab.[8]) Was bedeutet sie neben dem Ursein, das allein ewig und wandellos ist? Es ist jene ideale Welt, die frei ist vom Besonderungsgesetz, dem die Welt unterworfen ist. Sie ist die Urwahrheit.[9])

---

real things, the material world is but the objectification of the Absolute Being; it is the other self of the Absolute — another which owes its existence to the principle of difference in nature of the Absolute itself Nature is the idea of God, a something necessary for his knowledge of Himself While Hegel calls his doctrine the identity of thought and being, al-Jîlî calls it the identity of attribute and reality.

[1]) Auch der Emanationsgedanke klingt an bei der Weltwerdung, dann wieder wird das Bild gebraucht von dem Auftauchen des Geschöpflichen aus dem Meere. Horten: Ind. Str. II, S. 82 ff.

[2]) Horten: Festg. für Jacobi. S 399 ff.

[3]) Horten: Festg. für Dyroff, S. 97 ff.

[4]) Nicholson: The Kitab al-luma', 1914, S 384 ff. Suhrawardis Gedanken vom Weltwerden erinnern an Sanchuniaton, vgl Movers: Die Phönizier I u. II, 1849—56; vgl. R. E., 1906; vgl. von Baudissin: Stud. z. sem. Religionsgeschichte, 1876; von Kremer: Die herrsch. Id, S 98 f. Immer ist Gott der Alleinseiende. Pizzi: La poes. pers. I, S. 183. Fuori di Dio nulla esiste veramente. Anche il cielo e la terra sono risguardati un talismano ingannatore che nasconde l'essere vero di Dio (Maya), S. 193, S. 184.

[5]) Horten: Grundl. der myst. Weltansch. des Hallâg, S. 171.

[6]) Nicholson: Studies in isl. Mysticism, S. 144, Anm.

[7]) Horten: Strömungen II, S. 175 ff.

[8]) Ebend, S. 134.

[9]) James entwickelt den erkenntnistheoretischen Standpunkt, daß nur als Wahrheit anzusehen sei, was für die Erkenntnis und das Leben förderlich sei, daß alle Beurteilung sich nach der Nützlichkeit zu richten habe. Alles Apriorische müsse ins Nützliche umgebogen werden. James meint, die Annahme des Absoluten gewähre Trost, habe bestimmten Wert, aber der Glaube müsse den Kampf mit seiner Ueberzeugung aufnehmen, doch biete das Ab-

Nun ist der Mensch in der Sinnenwelt von Gott abgelenkt, ganz in ihrem Bann. Fesseln binden ihn an die Stoffwelt, so daß er unheilbar in den Weltlauf verstrickt ist; das bedeutet nur Trennung von dem Ureinen. Er kann daher gar nicht anders als die Welt hassen.[1])

Er zeigt die Weltverachtung, indem er durch anstößiges Benehmen den Tadel der Mitmenschen auf sich zieht. Gelâl hat dieses Bestreben des Sûfi in die Worte gekleidet: Verlasse deine Sekte und sei Gegenstand der Geringschätzung, wirf von dir weg Namen und Ruhm und suche die Mißgunst.[2]) Da nun das Gesetz den Verkehr mit den Mitmenschen regelt, so erstreckt sich die Verachtung auch auf dieses. Zwar gibt es eine Richtung im Sûfismus, die dem Gesetz eine gewisse erzieherische Richtung zuerkennt, aber im allgemeinen wird das Gesetz abgelehnt. In ihrer stark bildhaften Sprache nennen die Sûfis das Gesetz eine Schale, in der als Kern das Einssein mit der Urwahrheit beschlossen sei, wenn nun der Kern reif sei, sprenge er die Schale. Das Gesetz kann man wohl als äußeres Gewand tragen, den Pfad[3]) als inneres[4]), keinesfalls aber können die Werke einen Menschen gut machen, ist doch das Gesetz nur ein „Tun mit den Gliedmaßen".

Diese Freiheit dem Gesetz gegenüber kann nur bei einer ganz freien Erklärung und Deutung des Qoran gewahrt werden. Um diese freie Stellung zu ihm in der Überlieferung zu verankern, müssen die Sûfis Rückhalt in den Kreisen suchen, denen er nicht als endgültiges Bindemittel zwischen Gott und den Menschen genügt, das können nur die Schî'iten sein; denn nach sunnitischer Lehre ist der Qoran von Gott in Ewigkeit her, er ist unerschaffen; daher darf nichts an ihm geändert werden.

Die freie Stellung zum Qoran, zum Werk und Gesetz erklärt den Umstand, daß die Sûfis oft verfolgt werden. Man geht gegen sie vor aus staatlichen Gründen, oder auch, weil man sie in den Kreisen der zünftigen Gottesgelehrten haßt. Diese beiden Gründe kommen hauptsächlich in Betracht, da es ja keinen kirchlich festgesetzten Lehrbegriff gibt.

---

solute logisch große Schwierigkeiten, es verwickle in unannehmbare metaphysische Widersprüche. „Aber ich habe genug Unannehmlichkeiten im Leben und will diese nicht noch dadurch vermehren, daß ich mich mit diesen Inkonsequenzen belaste. So gebe ich dann persönlich das Absolute auf." James: Der Pragmatismus, 1908, S. 50.

[1]) Nicholson: The Idea of Personality, S. 52.

[2]) Goldziher: Vorlesungen über den Islam, S. 169. Meyerhof: Pers. türk. Mystik, 1921, S. 35.

[3]) tarîqat, vgl. Nicholson: The Mystics of Islam 1914 S. 28 ff.

[4]) Whinfield: Gulshan i raz 1880 S. XII. Ibn'Arabi ist gegen die Ansicht derer, die nach indisch-persischer Lehre das Gesetz ablehnen, ebenso Gunaid, vgl. von Kremer: Gesch. der herrsch. Ideen des Islam S 104. 108 Anm. 39. Daß Quschairi gegen die Beseitigung des Gesetzes auftritt, ist selbstverständlich. Suhrawardi denkt wieder schî'itisch, er hat auch das Dogma vom unbekannten Imâm. In diesen Imâmen vereinigt sich das Licht Die Sunniten sind mit barbarischer Härte gegen die Verkündiger der Manifestationslehre (Hallâg, Suhrawardi) vorgegangen. Schî'itische Texte lehren die Immanenz: Horten: Philos. d. Islam 1924 S. 134. Graham in Transactions of the lit soc. of Bombay 1819

Eng mit der freien Stellung zum Gesetz hängt auch die zum frommen Werk zusammen. Die Sûfis lehnen es grundsätzlich ab. Abu Sa'îd vollendet seine Pilgerreise nicht, er hat die Ka'ba nie gesehen. Gelâl äußert sich in ähnlichem Sinne: „Wenn das Bild unseres Geliebten in dem Götzentempel ist, so ist es ein völliger Irrtum, um die Ka'ba zu kreisen; wenn die Ka'ba seinen Wohlgeruch entbehrt, so ist sie eine Synagoge. Und wenn wir in der Synagoge den Wohlgeruch der Vereinigung mit ihm fühlen, so ist sie unsere Ka'ba.[1])

Hierin liegt die Weltverachtung der Sûfis offen zutage; denn in ihrer Ablehnung der frommen Werke liegt zugleich auch eine Verachtung ihrer Mitmenschen.

Ihre Stellung zum Mitmenschen ist beherrscht von einer innerlichen Freiheit, die soweit geht, daß sie sich um die Belastung der „Unfreien im Geist" nicht im mindesten kümmert. Was für eine Kraft muß den sûfischen Gedanken innewohnen, daß sie glauben, der guten Meinung der Volksgenossen entbehren zu können![2]) Auf welch hoher Warte müssen sie gestanden haben, wenn sie nicht einmal eines Werbemittels für ihren Glauben zu bedürfen meinen. Ganz wie für die Kyniker des Altertums ist Bedürfnislosigkeit und die Unabhängigkeit von jedem Urteil und die Umwertung aller bestehenden Anschauungen[3]) bemerkenswert für sie.[4]) Hier berühren sich die Sûfis mit den islamischen Freigeistern, die ähnliche Gedanken äußern.[5])

Der Sûfi fühlt sich als Übermensch, der jenseits von Gut und Böse steht. Niemandem ist er Rechenschaft schuldig. „Miß nicht die Seele eines Menschen, die mit meinem Licht brennt, mit Sitte und Brauch anderer Leute! Redet er Sünde, so nenne ihn doch nicht einen Sünder! Mordet er, so ziehe du doch nicht dein Schwert! Denn seine Sünde geht über alle Tugenden."[6])

Die Gedankengänge und Willensrichtungen liegen aber bei dem orientalischen Menschen oft unausgeglichen nebeneinander.[7]) Es darf daher nicht befremden, daß neben dieser mehr als weitherzigen Geistesfreiheit in sittlichen Fragen auch aufs ernsteste hohe Tugenden ge-

---

S. 95 berichtet, daß die Christen vielfach als Sûfis angesehen seien wegen der Nichtbeachtung der Riten.

[1]) Goldziher: Vorlesungen S. 171.

[2]) Whinfield: The Quatrains of Omar Khayyam 1893. S. 15. 23.

[3]) Vgl. von Arnim: Die europ. Philos. des Altert. (Kult. der Gw. I. 5) 1913. S. 126. R. E.

[4]) Doch auch christliche Gedanken mögen hier anklingen. 1. Joh. 2, 15, vgl. Wilson: The Common Ideals of Sûfi and Western Poetry. Islamica 1925 S. 109. In fact where there is agreement it is only between pure Christian ethics and Sûfism in the common aim of renunciation; and even here the incentive is not the same, since the Christian practises this in accordance with the will of God as revealed, and the Sûfi as a means of detachment from self.

[5]) Rosen: Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers 1909 S. 118ff.

[6]) Lehmann: Mystik in Heidentum und Christentum S. 31.

[7]) Haas: Die Seele des Orients S. 8, vgl. auch S. 5.

fordert werden. So fordern die Sûfis völlige Aufopferung für den Nächsten, die heldenhafte Selbstlosigkeit, die vor der Hingabe des eigenen Lebens nicht zurückschreckt. Abu Jezîd, der Sproß einer alten Magierfamilie, bei dem sich daher die ganze Bildersprache von Wein und Liebe findet, bekennt: „In dem Wamse ist nichts als Gott, das Höllenfeuer ist nur dazu da, daß ich mich dafür rüste und spreche: Mache mich zum Lösegeld der Verdammten, und das Paradies ist nur ein Spielzeug für Knaben."[1])

Haddad verkündet: „Die Aufopferung für den Nächsten liegt darin, daß man den Vorteil der Brüder in den Dingen dieser und jener Welt dem eigenen voranstelle."[2])

Gunaid erklärt: „Was gut ist, ausüben, das ist der Zweck des Sûfismus." Maßgebend für die Beurteilung einer Handlung ist stets der innere Beweggrund, aus der sie hervorgeht. Die Handlung an und für sich ist belanglos.[3])

Der wahre Gottesfreund steht im Segen der göttlichen Gnade. Der Sûfismus ist weder Vorschrift noch Lehre, sondern etwas Angeborenes. Wäre er Vorschrift. so könnte er durch Anstrengung befolgt werden, wäre er Lehre, so könnte er erlernt werden. Sûfismus ist Anlage.[4])

Gelâl betont mit ganzer Schärfe die Notwendigkeit des guten Handelns: „Nur durch edle Taten kann des Lebens Summe Zinsen tragen, nur redliches Beginnen kann auf dem Marktplatz der irdischen Welt des Menschen Wohlstand fördern."

Das sind ganz andere Klänge als die von der völligen Gleichheit des Guten und Bösen. Weit entfernt ist auch Sa'di von der Gleichgültigkeit dem Werturteil der Mitmenschen gegenüber, ihm gilt der gute Name, der Nachruhm als das Höchste und Edelste, was der Mensch hier auf Erden erringen kann.[5])

Fast wie die Tugendreihen in den Paulusbriefen klingen die von Sa'di aufgezählten Vorzüge des Menschen: Beständigkeit, Treue, Demut, Gerechtigkeit, Wohltun, Freigebigkeit, unbeugsame Wahrheitsliebe, echter Mannesstolz und ein mit echter Herzensgüte gepaartes treffliches Handeln gegenüber toter Werkheiligkeit werden fort und fort gepriesen.[6])

Ein nener Zug tritt bei Hâfiz hervor. Er findet die schärfsten Worte der Ablehnung aller mönchischen und klösterlichen Duckmäuserei und Heuchelei und fordert zum maßvollen Lebensgenuß auf. Der Sûfismus

---

[1]) Merx: Idee und Grundlinien, S. 32.

[2]) Horten: Philosophie des Islam. 1924, S 257 ff.

[3]) Frank: Beitrag zur Erk. des Sûfismus, S. 25 ff. Vgl. über die Gesinnung beim Tun guter Werke. Krehl: Beitrag zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam. 1877.

[4]) Tholuck: Blütensammlung, S. 33 f.

[5]) Ethé: Die Myst. did. und lyr. Poesie und das späte Schrifttum der Perser, S. 36 ff.

[6]) Browne: Lit. Hist. of Persia II, S. 526. Jacob: Türk. u. and. morgenl. Dichtungen, 1915, S. 18 ff. hat zwei Gedichte Sa'dis übersetzt. Das Waisenkind und Der durstende Hund. Im letzteren klingen indische Gedanken an.

hat die Kampfzeit hinter sich, er wird in der Welt heimisch, ist seit Gazâli eine anerkannte Größe.

Daneben klingen wieder die Gedanken der Frühzeit an. Hâfiz mahnt: „Wirf eilig dein Leben und dein Gold auf dem Wege der Liebe fort, und wenn du zu den Wanderern gehörst, so wirf die Seele fort und wandre eilig zu der ewigen Stätte und wisse, daß alles Vernichtung ist außer Gott."

Bezeichnend für die Geisteshaltung der Frühsûfis ist ihr weltverzichtendes Büßertum. Der indische Abtötungsgedanke tritt uns besonders bei Abu Sa'îd entgegen, bei dem die Flucht aus der Welt übertriebene Formen annimmt. So entflieht er aus dem Hause seines Vaters. Als der ihm heimlich folgt, bemerkt er, wie sein Sohn, über einer Grube hängend, den Qoran hersagt. Abu Sa'îd übertreibt auch die heiligen Waschungen und selbstquälerischen Übungen, die ganz ähnlich denen der Yogis sind. Seine Übungen werden geleitet von einem Schaich.[1]) So verlassen die Sûfis die nächsten Verwandten, wenn sie sich von der Nichtigkeit der Welt und der Größe Gottes überzeugt haben.

Wie kann man in dem behaglichen Genuß der Welt noch ein Sûfi sein? Wie kann bei solcher Einstellung zur Welt das Benehmen den Menschen gegenüber anders sein? Freundschaft gilt schon als Götzendienst.[2]) Der Sûfi sucht seinen Gott mit solchem Eifer, daß die Außenwelt um ihn jede Bedeutung für ihn verliert. Der Sûfi wendet sich von allem Äußeren ab. So darf er auch kein Geld bei sich haben. Fort mit aller Sorge um das tägliche Brot! Los vom Besitz! Bedeutet der Besitz doch eine Gefahr für die Seele. Man meint, Worte der Bergpredigt zu hören.[3]) Scheqiq verkündet: „Die Frömmigkeit besteht aus zehn Teilen, neun Zehntel ist Fliehen vor den Menschen, ein Zehntel ist Stilleschweigen." —

Die Verstiegenheiten der Kasteiung sind alle auf einen Grundton abgestimmt. Es ist die weltabgewandte Stimmung, die Furcht, sich an das Blendwerk der Welt zu verlieren. Die Kasteiung bleibt also Mittel der Weltentsagung.

So sehr nun auch die Abhängigkeit der Sûfis von indischen Gedanken diese Stellung zur Welt begreiflich macht, so ist die Weltentsagung auch erlebnishaft im Bewußtsein der Sûfis verankert. Trägt man doch das Kleid der Weltverachtung schon kurz nach dem Einbruch der Araber,[4]) diesen sichtbaren Ausdruck der Absage an die Welt.[5])

---

1) Nicholson: Stud. in Isl. Myst., S. 12 ff.

2) Klappstein: Vier turk. Heilige, S. X. ff.

3) Andrae: Die Person Mohammeds, 1917, S. 227, stellt die Sittlichkeit der Sûfis mit der der Bergpredigt auf eine Stufe.

4) Delitzsch: Die Welt des Islam, 1915, S. 138.

5) Garrigou-Lagrange: Mystik und christl. Vollendung, 1927. Werden Mystik und Askese von einander getrennt, so fehlt der Askese Schwung, Innerlichkeit, Höhe. Die Mystik verliert Bedeutung, Würde, Tiefe; sie scheint nur Luxus im geistigen Leben einiger Bevorzugter zu sein.

Diejenigen, die diesen sichtbaren Ausdruck der Weltverneinung tragen, haben sicherlich die Schrecken des arabischen Einbruches mit eigenen Augen gesehen.

Hat sich nicht die Welt, nach althergebrachter iranischer Anschauung das Betätigungsfeld menschlichen Strebens und Wirkens, als unsicherer Besitz, als Trugbild erwiesen? Drängt sie sich auch immer wieder durch die Sinne als Wirklichkeit auf, so ist sie für den wissenden Sûfi doch nur Gaukelspiel. Dieses Erlebnis ist von einer solchen Stärke, daß der persische Mystiker selbst im Banne des Nichtseins steht. Nur der Seelenkern in seinem tiefsten Innern ist Licht aus jener Welt, Teil des wandellosen Seins. Wer durch dieses göttliche Teilstück eins werden will mit dem Ursein, darf nicht mit der Maya verkettet sein.

Durch die Entselbstung und Vergottung entsteht der Glaube, daß der Mystiker einer Sünde nicht fähig sei. Die Tugendlehre der Sûfis genügt dann aber nicht höheren sittlichen Ansprüchen. Begründet ist dieser Umstand durch das Streben der Mystiker, alles zu entgrenzen, um das Verschmelzen mit dem Alleinen zu fördern. Auch sittliches Handeln ist Eingriff in den gottgewollten Weltverlauf. Wie bei den Stoikern ist der Sinn der Sittlichkeit auch bei den Sûfis kein Tun, sondern eine Haltung, heldisches Aufopfern und Dulden. Bei der Verwerfung des sittlichen Handelns ist das Ziel die höchste Seinserfüllung, das Aufgehen im reinen Sein, Loslösung vom Erdhaften. [1]) Wenn die Mystiker der Frühzeit die heldenhafte Selbstaufopferung fordern, so ist damit keineswegs ein zum Wesen der Mystik gehörendes Merkmal bezeichnet. Der Chorasaner Elfadil, ein früherer Räuber, meidet die Welt wie eine Leiche. Er spricht einmal das für die sûfische Weltbeurteilung bemerkenswerte Wort aus: „Um der Menschen Willen ein Werk unterlassen, das ist Heuchelei, um ihretwillen ein Werk tun, das ist Vielgötterei." Als sein Sohn stirbt, lacht er und spricht: „Wenn Gott etwas beliebt, so beliebt es auch mir." Dawud ibn Nosair mahnt: „Fliehe die Menschen, wie du vor dem Löwen fliehst." [2])

Bei sorgsamer Überprüfung der religiösen Urkunden des Sûfismus kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß den Sûfis die Ausübung der sittlichen Forderungen schon als ein Verlieren an das Trugbild der Welt erscheint, so große Eingeständnisse dürfen sie gar nicht an dieses Blendwerk machen.

Die Lösung dieses Rätsels liegt in der uns fremden Schichtung der orientalischen Seele begründet. Bei ihr fallen höchstes Ziel, die Einung mit Gott, und ihre ganze Persönlichkeit in einer Weise zusammen, daß sie sich völlig decken, daneben schwindet alles Andere.

---

1) Nicholson: The Id. of Pers., S. 18f.

2) Das Meiden der Welt ist echt mystisch, besonders Molinos in seiner geruhsamen Gottergebenheit (Quietismus) empfiehlt sie. In seinem Buch guida spirituale ist die Grundmelodie unio mystica. Scharling: Zeitschrift für hist. Theol., 1854/55. Merx: Id. und Grundl., S. 31.

Durch diese weltverneinende Stellung sammeln die Sûfis alle seelischen Kräfte ihres Wesens zu einem beglückenden Vollgefühl, das ihnen innere Aufschwünge gibt, in dem Ich-Geist und All-Geist miteinander verschmelzen. In dieser Beflügelung der Seele und dem Einswerden mit dem Urwesen liegt des Sûfis höchstes Glück. Er kann dieses Erdenrund gar nicht schnell genug verlassen. Ein Sûfi ruft aus: „Der rascheste Weg zum Paradiese ist, daß du von niemand etwas forderst, von niemand etwas nimmst und nichts hast, das du einem andern geben kannst.“ [1])

Aber nach dem großen gnadenvollen Erlebnis der Einung muß die Ernüchterung erneut kommen. Der Blick in diese Welt voll stumpfer Leere verkündet ihnen immer wieder: Sie ist ohne Sein. Sein Trost ist der Ur-Er, der Sûfi bleibt, mag sich auch wahnvolle Eroberungsgier der Araber in seinem Vaterlande austoben. —

## Vom Erlebnis zur Gestaltung.

Die Stoffe der Sûfis stammen aus den Erfahrungen, die sie in der Welt machen, aus dem Verkehr mit den Ordensmitgliedern und seltener auch wohl aus dem Lesen mystischer Schriften. Das lebendige Kräftespiel, das sich dieser Stoffe bemächtigt, wird erregt von dem Erlebnis der Geistesschau. Wenn den Sûfis das Gotteserlebnis aus den geheimnisvollen Tiefen der Seele aufsteigt, so regen sich alsbald in ihnen die gestaltenden schöpferischen Mächte. Die beiden Pole, Empfindung und Gefühlsdrang, erzeugen die Phantasie, die schöpferische Macht, die danach drängt, den inneren Erlebnissen Ausdruck zu verleihen in der Sprache, dem Leibe des Gedankens. Die Spannungen zwischen Welt- und Gotterleben, das Offensein der Sinne, die Schau der Welt und ihrer Leiden füllt die Seele immer wieder mit neuem Leben, das nach Gestaltung drängt. Im Geistleibe der Sprache treten die aus den Schächten des Menschenherzens aufsteigenden Erlebnisse in die Erscheinung und verdichten sich zu Klanggebilden. Die Seele hat dann, wenn sie sich losgelöst haben vom Mutterboden ihres Werdens, keinen Teil mehr an ihrer Gestaltung. Die Sprache wird Deuterin des Unsagbaren. Sie breitet gleichsam ihre Arme aus nach den Herzen der Mitmenschen, sucht nach Widerhall. Immer aber ist die Versprachlichung des Erlebten schwächer als das Urerlebnis, gesteigert kann sie werden bei lebendiger Rede, fast tot, eine öde Silbenwüste, ist sie im geschriebenen Wort; sind doch die „Bücher die Gräber des lebendigen Wortes.“

Den Erlebnissen der persischen Mystiker liegen gewisse Begriffe zu Grunde, die gleichsam das Gerüst bilden, an denen sich das Erlebnis emporrankt. Bei ihrer schöpferischen Kraft wissen sie diese

---

[1]) Merx: A. a. O., S. 41 f.

Begriffe[1]) — letzte Formungen religiösen Wissens — erstarrt und versteinert — immer wieder mit neuem überraschendem Inhalt zu füllen und ihnen neues Leben einzuhauchen. Wären nicht die Mystiker, so würden die religiösen Urkunden der Völker Gräber toter Begriffsgerippe sein.

Man hat bei den sûfischen Dichtungen oft den Eindruck, als blieben sie im vorbegrifflichen Gefühl stecken. Besonders in den liedhaften Schöpfungen Gelâls tritt das Denken soweit zurück, daß das Gefühl allein vorzuherrschen scheint. Hier und da verlieren sich seine Dichtungen ganz in Sinnlosigkeiten. Wenn man nun diese rein gefühlsmäßig betonten Lieder in das grelle Licht des Verstandes zerren wollte, würde man ihnen kaum gerecht werden. Sie sind fast wie ein ehrfürchtiges Erschauern, ein inbrünstiges Erleben des Ur-Er.

Das liegt zu tiefst in dem Wesen der schauenden Seele begründet. Das Unaussprechliche, das die Sûfis erleben, läßt sie bei der Gestaltung des Erlebnisses Bilder auf Bilder häufen, sich anderseits in Stammeln verlieren.[2]) Bei ihrer starken gefühlsmäßigen Begabung wird oft der Sinn der sûfischen Dichtung dunkel, Rätsel verweben sich mit Klarheit, Nahes mit Fernem.

Dieses rein Gefühlsmäßige entspricht ganz der persischen Wesensart, der sich aber andrerseits ein klarer Verstand zugesellt. Diese doppelte Gabe zeigt sich wohl am klarsten im Vierzeiler. All die sûfischen Bilder und Vorstellungen finden sich in diesen Vierzeilern[3]) zusammengefaßt.

Die Sûfis tragen keineswegs nur Altes zum Alten, immer neue Bilder leuchten auf, in denen die beseligende Vereinigung mit dem göttlichen Sein gedeutet wird. Oft mag der dichtende Sûfi am Gleichnis und Bild genug haben, weil sie ihm Wirklichkeiten bedeuten, obwohl sie doch nur Sinnbilder sind.

[1]) Zu diesen Begriffen gehören: Sein und Erscheinung. Einung mit Gott, die Ausströmungen, der Logos, die Ewigkeit des Menschen, Offenbarung, Vorsehung. Notwendigkeit, Alleinwirken, vgl. Karrer a. a. O., S. 6.

[3]) Wirkungsvoll stellt Nicholson: The Id. of Pers., S. 51. Gazâli und Gelâl gegenüber: Ghazâli is systematic, precise and lucid; Jalalu allegorical, rambling, tedious, often obscure; yet Ghazali can seldom compete with him in ardour and exaltation of feeling, in originality and profundity of thought, or in power and freedom of expression. Dazu vgl. Wilson: The common Ideals of Sûfi and — Western poetry. Islamica I, 1925, S. 109 ff. The Sûfi poet naturally acknowledges the inadequacy of finite language to express infinite ideals. He contents himself with offering symbolical allusions which indeed may be found of sufficient significance by the advanced Sûfi aspirant to whom his poetry is mainly addressed.

[3]) Horn: Die neup. Lit. (Kult d. Gegw.), 1906, S. 244. Seine natürliche Begabung für Epigramme und gedrängte Aperçus hat den Perser diese höchst charakteristische Form finden lassen. Christensen: Omer Khajjams Rubaijet, 1896, S. 108. Mest virkingsfuld er den oprindelige Rubai form. Browne: A Lit. Hist of Persia, S. 473. The quatrain than, may safely be regarded as the most ancient essentially Persian verse form. Omar gehört in strengem Sinne nicht zu den Sûfis, jedoch findet sich bei ihm viel sûfisches Gedankengut, vgl. Rosen: Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers, 1922, S. 156.

Leitmotivisch kehrt immer die Wanderung der Seele zu Gott wieder. Ferîd-el-dîn ʻAttâr und Sanâʻi stellen sie dar, und doch sind beide verschieden, auch die Frühmystiker wandeln diesen Gedanken immer wieder neu ab. Das Mantiq ut-tair zeigt zwar denselben Aufbau wie das Sair al-ʻibad, die Sinnbilder sind aber immer wieder einem anderen Vorstellungskreis entnommcn. Beider Dichtungen werden für Gelâl zum Gedankenerlebnis.[1])

In den sûfischen Dichtungen bleibt das Sinnlich-Vergängliche stets nur Gleichnis für ein unvergängliches Erlebnis, das seine Strahlen in die Öde des Alltags wirft. Die überwältigende Macht des Schauens regt die schöpferischs Kraft des Sûfis an. Vom Mittelpunkt geht er bei der Gestaltung aus,[2]) seine Dichtungen sind Menschenwerk, das die Urwahrheit nachbildet.[3]) Der „urbildlichen" Schau steht das „nachbildliche" Gestalten gegenüber. Letzteres bedeutet immer eine Abschwächung der ganzen Fülle des Urseins gegenüber. Ist doch das Gotteserlebnis nur ein endliches Erfassen des Unendlichen auf der Linie des Geschöpflichen, in Bildern festgehalten. Gerade in diesen Bildern liegt das Anregende, sie sollen die Schau der unsagbaren Herrlichkeit der Nachwelt und den Ordensbrüdern vermitteln. Denn das Erlebnis, in seiner Reinheit bewahrt, würde zum Schweigen verurteilen. Würde man auf jede Formung verzichten,[4]) so wäre das der Tod aller Mystik, da durch die Nichtformung alle Fäden zwischen den Einzelwesen zerschnitten werden.

Immer schimmert durch diese Bilder der höhere Gedanke eines dunklen Lebensgrundes durch, der nicht in Worten auszuschöpfen ist, Manchmal gibt der Dichter auch die Sinnbildsprache auf und sieht das Geheimnis als Kennzeichen der erlebten Wirklichkeit an. Es ist, als versage ihm die Sprache; ein Sûfi sagt: „Wer Gott kennt, ist stumm." Dann folgt wieder eine Häufung von Bildern, als könne er sich in ihnen gar nicht genug tun. Im Duft der Blume, im Geläut der Karawane liegt oft ein veranlassendes Erlebnis zu einem tiefempfundenen Gleichnis.

Es werden aber auch gefühlsmäßige und gefühlsanregende Bilder verwandt ohne Rücksicht auf das rein geistige Wesen Gottes: Da ist Gott Freund und Weinschenk, bei dem man sich gütlich tut und den Becher des ewigen Weines trinkt.

So läßt sich Hâfiz[5]) vernehmen:

---

[1]) Berthels: Grundlinien des sûf. Lehrged. Islamica, 1927, S. 25 und Berthels: Un commentaire sur un ghazed d' ʻAttar. Comptes rendus de l'Acad. des Sciences de Russie, 1924, S. 188 f., vgl. auch Dselâl ed-Dîn Rûmi negysoros versei in Ertekezések, S. 565—634, mit vielen sorgsam umschriebenen Texten; eine Budapester Antrittsvorlesung von Kégl Sandor, 1906.

[2]) Bergson: Schöpferische Entwicklung, 1912, S. 97 f.

[3]) Cassirer: Jahrbuch der Phil., 1913, S. 10.

[4]) Nicholson: Myst. of Islam, S. 71.

[5]) Jacob: Unio mystica Haf. Lieder, S. 23. Vgl. Vullers: Vitae poetarum persicorum ex Dauletschahi historia poetarum excerptae, 1. Heft, 1839. Zu

Fülle mir den Becher, Schenke,
Denn der Morgen taget hell,
Aber eile und bedenke,
Daß der Himmel kreiset schnell.

Oder Gott ist das Liebchen, um das sich der Sûfi sorgt, um das er am Tage klagt, und um das er sich des Nachts härmt. Dabei bleibt Hâfiz stets in den Grenzen keuscher Zurückhaltung, nie drängt sich die rohe Eindeutigkeit des Geschlechtstriebes verhäßlichend hinein.

Immer aufs neue besingt er die Schönheit, die krausen Locken, das Schönheitsmal auf den jugendfrischen Wangen.[1])

Oh, ich sterbe vor Sehnsucht nach deinen Küssen,
O Heißgeliebte, —
Und vor Sehnsucht nach deinen Umarmungen —
Oh, ich sterbe vor Sehnsucht nach den Rubinen
Deines Mundes, den frischen und feuchten —
Doch was soll ich lange erzählen, Geliebte?
Kehre zurück zu mir; ach, ich fürchte, mich tötet
Schon die Qual des langen Wartens,
Oh, Heißgeliebte — —

Oder:

Von deinen Wangen, Geliebte, lieh der Mond der
Schönheit seinen Glanz,
Und der zarte Schimmer deiner Schöne ergießt sich
aus dem Brunnen deines Kinngrübchens.[2])

Dann wieder erscheint Gott als Freund und Götze:

Ein Lied ertönt, die Rose blüht,
Die Sonne glänzt im Becher,
Wo weilt der Freund, daß Wonne glüht,
Daß Frohsinn kränzt den Zecher.[3])

Doch Gott wohnt im Menschenherzen, nur dort darf man ihn zu finden hoffen.

Die Gottheit thront in deiner Brust,
In deines Rausches Träumen,
Du suchst sie, ihrer unbewußt,
In weltentlegnen Räumen.[4])

---

warnen ist vor Daumer: Hafis, eine Sammlung pers. Gedichte, 1846 u. 1851. Recht lesbar ist Leszczynski: Hafis, von der Liebe und des Weines Gottes-Trunkenheit, 1921.

[1]) Rosenzweig-Schwannau: Der Diwan des Hafis I, S. 257, 283. Vgl. Dozy: Het Islamisme, S. 244. Pizzi: Storia d. poes. pers. I, S. 194.

[2]) Leszczynski: A. a. O., S. 19, S. 21.

[3]) Jacob: Unio Mystica, S. 26.

[4]) Dasselbe. S. 27.

Die Spätsûfis entnehmen ihre Bilder meist der Familie und der Gesellschaft, bei den Frühmystikern überwiegen die Vergleiche, die dem Bereiche der Kraft und des Lebens entnommen sind.[1])

Dann wieder wird Gott mit der Kerze verglichen, um die der Sûfi als Falter kreist, bis er sich schließlich in die Flamme stürzt, um in ihr zu verbrennen. All diesen Bildern liegt die Sehnsucht nach der Gottvereinigung zugrunde. Um die Pole: Weltüberdruß und Gottvereinigung kreisen die Dichtungen der Sûfis.

In Hâfizens Diwan ist aber manches in den Bereich des rein Handwerksmäßigen herabgesunken. Die Mythen sind Gleichnisse, die ein Volk sich schafft, und welche die Dichter durch die weiteren Kulturstufen immer als Grundton festhalten. Sie können aber auch unabhängig vom Gleichnissinn als Wahrheit empfunden werden. Die Mythen entwickeln aber stets bei den religiösen Dichtern die stärkste Formkraft. In den von ihr hervorgebrachten Gebilden überwiegen die verstandesmäßigen Teile die rein gefühlsmäßigen. Daher fehlt den Dichtungen der Spätsûfis das flutende, hinreißende, begeisternde Leben der Frühsûfis. Bei der außerordentlichen Versgewandtheit der Spätsûfis kann es nicht ausbleiben, daß vieles Formelhafte und Verstandesmäßige die großen Gedanken in Haft und Fessel schlägt. Die Sprache der Spätsûfis leuchtet wohl noch, aber sie wärmt nicht mehr.

Diese Entwicklung ist unausbleiblich; denn das Religiöse ist ja nur in der verstandesmäßigen Deutung faßbar für den, der diese Erfahrung selber nicht gemacht hat.

Es ist jetzt dieselbe Arbeit des Erhaltens, des Abrundens, Verfeinerns, Auswählens, der talentvollen Kleinarbeit an Stelle der großen Schöpfungen im Gange, wie sie auch die alexandrinische Mathematik des späteren Hellenismus kennzeichnet.[2])

Der Ausdrucksbereich ist bei den späten Sûfis zwar weit, aber die endlosen Wiederholungen, die sich oft finden, entsprechen unseren Anschauungen vom Dichtwerk keineswegs. Ausgehend von einem Wort des Qoran oder eines Weisen, knüpft der spätere Sûfi daran seine Erklärungen, Anwendungen, erbaulichen Ausdeutungen und Einwürfe. Ein Muster dieser Weitschweifigkeit ist 'Attars Unterredung der Vögel. Bei ihm verliert sich das urtümliche Erlebnis der Frühmystiker ins Schulmeisterliche, blutlos Lehrhafte. Beim Lesen dieser langatmigen Darstellung hat man den Eindruck, ihm habe bei der Formgebung die Gestaltungskraft, diese Gedankenmassen zu meistern, gefehlt.

Den Drang zum Schaffen empfangen die Sûfis durch ihre Gedankenerlebnisse, durch ein sinnliches Bild oder einen Gedanken, der sich in sprachlicher Gestaltung vom Grunde ihrer Seele löst. Sinn des Dichtens ist die Erhaltung des Ich in der Welt der Wirrnisse. Sind

---

[1]) Die früheren Sûfis denken also in vital-dynamischen, die der Spätzeit in soziologischen Formen, bei den letzteren liegen wohl semitische Einflüsse vor.

[2]) Spengler: Unterg. d. Abendl. I, S. 130.

nun wirklich frei gestaltende Eigenkräfte vorhanden, so ist diese Auseinandersetzung mit der Welt durchaus fruchtbar, es entsteht ein neues Weltbild.

Was nun die dichterische Form der sûfischen Erlebnisse angeht, so liegt ihr Wesen in der kunstvoll bewegten Gestaltung dieses Lebensgefühls. Das Ausdrucksmittel der Sprache verbindet sich in der entstehenden Dichtung mit der klanghaften Wirkung zu einem Ganzen.

In der Frühmystik überwiegt das göttliche Geführtsein (Ekstase) in einem Maße, daß sie sich bei der Gestaltung ganz in dem Äther der rein geistig gefaßten Gottheit verlieren. Das veranlassende Erlebnis ist bei ihnen von einer solchen Jähheit, daß sie einsam und ganz ohne Gedanken daran, ob andere auch ihrem dargestellten Erlebnis folgen können,[1]) sich den innerlich arbeitenden Kräften überlassen. So entstehen die Werke eines Hallâg, Gunaid oder Bistâmi, die in ihrer dunklen Sprache von gewaltiger Einmaligkeit fast wie Rätsel klingen.

Mögen nun auch die Aussprüche der Frühmystiker im Seelenrausch hervorgestoßen sein, ja ganz unverständlich erscheinen,[1]) so kann doch dieses besinnungslose Geführtsein bei ihnen nicht ein Dauerzustand sein. Es folgen nach diesen rauschartigen Offenbarungen auch wieder ruhigere Zeiten des äußeren Gestaltens, das im hellen Licht des Bewußtseins liegt. Vom Erleben bis zum Gestalten ist ein langer Weg. Das Abstandsgefühl bewirkt, daß die schriftliche Darstellung immer nur ein schwächerer Nachhall ist im Vergleich zum Urerlebnis, wenn auch hier und da dem gestalteten Wort noch das Grüblerische und Erlebnishafte innewohnt. Ihre Werke haben aber doch die Fähigkeit, das Erleben, dem sie entsprungen sind, in anderen Seelen wieder zu entzünden, die es nicht selber haben oder ausdrücken können.

Auch andere Formen des Schaffens begegnen uns. Ibn al-Fârid[2]) sieht die Propheten im Traum und erhält von ihnen die Anweisung für die Schriftstellerei. Er geht nur dann an die schriftliche Gestaltung heran, wenn er in Verzücktheit ist, worin er gegen die Außenwelt unempfänglich ist. Dann kommt es wie ein Rausch des Schaffens über ihn, und er entwickelt eine unbegreifliche Fruchtbarkeit[3]) Hier bleibt das Schaffen in der Trübnis des Gefühlsmäßigen, ohne in den Lichtkreis des Verstandes zu treten. Das ist bei den frühen Sûfis häufiger

---

1) Ermatinger: Das dichterische Kunstwerk, 1921, S. 57. Je unkommensurabler und für den Verstand unfaßlicher eine poetische Produktion ist, desto besser. Ueber Hallâg Kitâb al-Tawâsîn urteilt Nicholson: in the Id. of Person. 1923 S. 28 Written in rhymed Arabic prose and divided into eleven brief sections, it sets forth a doctrine of saintship — a doctrine founded on personal experience and clothed in the form of a subtle yet passionate dialect. The style is so technical and obscure that even with the help of the Persian commentary we can sometimes only guess what meaning the writer intended to convey.

2) Vgl. Il poema mistico arabo d'Ibn al-Fârid in Rivista degli studi orientali. 1919—20. S. 1ff. S. 502ff.

3) Browne: Lit. Hist. of Persia II S. 503.

der Fall. Es ist eine urtümliche Art der Formung, die nichts vom Hergebrachten an sich hat. Der Ausdehnungsdrang des fühlenden und erlebenden Ich gegen den Zwang verstandesmäßiger Form ist das Grundgefühl bei der dichterischen Gestaltung der Frühmystik. Nie kann die Form das ausdrücken, was der Mystiker erlebt hat. Nie faßt sie den letzten Gehalt der Schau.

Während ehemals die hohen Aufgipfelungen des Lebens, die Verzücktheiten der Gottesschau, das freiheitliche Aufbegehren gegen den trockenen Qoran dargestellt werden, finden wir bei den Spätsûfis besonders bei Sa'di die Verherrlichung des Gesetzmäßigen, des Sittlichen und Natürlichen. Stark tritt die Unmittelbarkeit des Gefühls auch bei Hâfiz zurück. Ihm ist der Sûfismus nur ein verstandesmäßiges Gedankenerlebnis. Ja, er scheint sogar bei Omar, dem Zeltmacher, hier und da eine Anleihe gemacht zu haben. Er weiß allerdings die vorgebildeten Stoffe mit einer Meisterschaft zu behandeln, die bewundernswert ist. Doch fehlt in seinem Dichten das Einmalige, das Einzigartige und Absonderliche. Hâfiz denkt sich in Stimmungen hinein, die garnicht in den tatsächlichen Verhältnissen begründet sind; daher hat sein Dichten, wenn auch tief gefühlt und voll Kunst, etwas Kühles an sich, das an Unwahrheit streift. „Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres," sagt Goethe. Die Leitgedanken sind bei Hâfiz stark mit lehrhaften Bestandteilen durchwoben. Die Lebensweisheit, die er predigt, trägt zwar sûfisches Gepräge, doch ist sein Dichten mehr ein gefälliges Spielen mit Gedanken in formvollendeter Gestaltung als tiefes Erleben. Dabei sind Liebe und Geliebte Sinnbilder berauschter Hingabe an Gott.

Nun gibt es kein künstlerisches Schaffen ohne Gestalten. Wenn es bei Hâfiz im Vordergrunde steht, so tritt eine andere Seite seines Schaffens in den Hintergrund. Hâfiz ist kein Erfinder, sondern Formen und Gestalten ist bei ihm am stärksten ausgeprägt. Darin liegt nun nicht ausgesprochen, daß er nicht zuweilen auch Erfinder sei. Die Stoffe liegen vorgebildet da. Selbst die Frühmystiker, die bewunderten Bringer des Neuen, des Unerhörten, sind schon nach Gazâli in das allgemeine Bewußtsein der Sûfis übergegangen.

Öfter finden wir bei Hâfiz eine neue Gestaltung der inneren Erlebnisse, deren künstlerische Höhe unbestreitbar ist. Die Bilder sind aber nicht geschaut, sondern gestellt,[1]) um etwas zu veranschaulichen, sie sind stark verstandesmäßig, nicht erlebt, sondern zweckhaft.[2])

---

[1]) Die Dichtungen von Hâfiz sind allegorisch zu verstehen. „Hätte man die Gedichte wörtlich verstanden, so hätte man ihn totgeschlagen." Äußerung Vamberys. vgl. Merx: Id. u. Grdl. S. 7. Für die mystische Auffassung sind auch De Sacy, Garcin de Tassy, Gildemeister. Anders Rosenzweig u. Brockhaus.

[2]) Gundolf: Goethe. 1916. S. 666: Aber die Verwendung von Bildvorstellungen als Begriffschiffren ohne genaue Rücksicht auf die Anschaulichkeit ist im Westöstlichen Diwan mehr östlich als westlich, und war nur möglich bei dem allegorischen Denken des alten Goethe.

Hâfiz war auch Vorsteher einer Derwisch-Bruderschaft, in der seine Gedichte wohl starken Widerhall fanden.

Die schwere dunkle Sprache der Frühmystik hat einer gefälligen Lebensweisheit Platz gemacht, die jedem in ihrer anmutigen Form so gefällig eingeht, daß noch heute die Perser seine Sprüche mit Vorliebe anführen. Stets sind seine Bilder abgerundet, während bei den Frühmystikern der Wille zur Abrundung oft fehlt.

Und doch ist bei den Frühsûfis alles flutendes Leben. Ihr Dichten hat nichts Papiernes an sich, es ist lebendige Weltanschauung. Es liegt aber in ihrem Wesen begründet, daß sie lückenhaft ist. Ein Lehrgebäude ist ausgeglichen und „vollständig", eine Weltanschauung muß lückenhaft sein, weil ja nicht alle Lebensfragen in den Bereich der Weltschau treten können.

Wenn auch bei Hâfiz der frohe Lebensgenuß, die Stoffe Liebe und Wein im Vordergrunde stehen, so klingen doch auch ernstere Töne an wie die Allmacht des Schicksals und seine Launenhaftigkeit, die den König niederschlägt und die Niedrigen erhöht. Es liegt aber im Wesen der Stoffenge begründet, daß sich bei Hâfiz häufige Wiederholungen finden. Immer aufs neue gießt er seine gefühlvollen Stimmungen in die vom Frühsûfismus bereitgestellten Gefäße.

So oft er auch den Gedanken der Einung mit Gott ausspricht, so gestaltet er doch diesen Leitgedanken, abgesehen von seiner häufigen Wiederholung,[1]) mit der Gemächlichkeit des Alters, das ohnehin stark zur Allegorie neigt. Bei ihm finden sich nicht mehr die Durchbrüche zum Ursymbol, die der urtümlichen Kraft der Frühsûfis eigen sind.

---

[1]) Trumpp: Einige Bemerkungen üb. den Sûfismus, ZdmG. 1862 S. 243.

| | | |
|---|---|---|
| BP 189 .B8 | 986320 | |
| | Brögelmann | |
| | Religiösen erlebnisse der persischen mystiker | |
| MAY 18 '32 5-13-32 | Dr. Sprengling | May 25 '40 |
| May 25 '40 | T. Thomas | Aug 2 '40 |
| JAN 3 1950 | [illegible] | JAN 11 1950 |
| Oc 14 '63 | CAT DEPT. A. Vogenbr | Oc 21 '63 |
| NOV 24 1967 | PHOTO-DUPLICATION | 4 - 1968 |

986320